文化社会学の課題

―社会の文化理論にむけて―

佐　藤　成　基

はじめに

本稿は，社会の文化理論に関するこれまでの系譜と現在における諸理論の配置の全体の見取り図を示し，今後の文化社会学の理論的方向性についての筆者なりの姿勢を示そうというものである。これが無邪気なほどに誇大な企てであり，たとえそれが可能であったとしても，とても学術雑誌の一論文の中でおさまりきるような類の研究ではないことを，もちろん筆者は承知している。しかしまた，各理論家や学派の詳細な検討・分析に専念していたのでは，とても短期間で完了できるようなものでないことも確かである。そこで本稿では，とりあえず筆者が現時点で把握している限りでの全体像の提示し，その上で今後検討していくべき課題を提示してみることにしたい。

1．「文化の社会学」から「文化社会学」へ

先ず，本稿で課題とされる「社会の文化理論」や「文化社会学」の概念について，その意味を明確にしておかねばなるまい。

もちろん，これまでも「文化」については，社会学で（あるいはその他の分野でも）多くの研究が行われてきた。だが，そこにおいて「文化」の概念はあまり明確に定義されないままになっていて，それがしばしば混乱を招いている。例えば，「文化」が果たして説明対象（被説明要因）なのか，あるいは説明のための概念なのか（説明要因）なのか。例えば，企業の組織や家族関係といった社会現象を，「文化」という要因で説明しようと言う「文化論」的研究は，昔から多くあった。また，芸術・文学・音楽，漫画その他の「サブカルチャー」などを対象とする研究もある。さらに，エスニシティやネーションといった社会現象を文化現象としてあつかうという研究も増えている。これらの一連の「文化」をめぐる研究において，文化の概念は様々な意味で用いられ，それらを総合的に俯瞰する理論的枠組みを欠いている。

文化概念についての整理は次の節で行うことにして，ここでは本稿で言う「文化社会学」の概念を明確にしておこう。ここで論じようという「文化社会学」は，文学・音楽・絵画・演劇，メディア，様々な「サブカルチャー」などのような個別具体的な文化現象を対象とするものではない。このような具体的な文化現象をあつかう社会学を，ここでは「文化の社会学（sociology of culture）」と呼び，本稿が論じる「文化社会学（cultural sociology）」と区別して用いよう。本稿で論じる「文

化社会学」は，社会的現実の意味構成・意味秩序を全般的にあつかう社会学のことである[1]。「文化社会学」で想定する「文化（cultural）」とは，人間活動のなかでのそのような意味構成・意味秩序にかかわる局面全般を意味する分析的な概念である[2]。

そのため「文化の社会学」と「文化社会学」では，あつかう「文化現象」の範囲が大きく違ってくる。もちろん，芸術やメディアなどの文化現象が人間の意味付与や意味生産過程の一部であることは間違いないが，社会生活における意味付与過程や意味秩序の構造の問題は単にそれに限られるわけではない。企業や国民国家などの経済・政治的現象もまた，意味構成・意味秩序と密接なかかわりを持つ。「文化社会学」はこのように，具体的な文化現象に限らず，広く社会現象全般を研究対象の範囲にしうる分析的な一般理論の側面を持っているのでる[3]。

このように「文化」を捉えると，その裏返しとして「非文化的（non-cultural）」な現象の意味する範囲も異なっている。「文化の社会学」にとって「非文化的」な現象とは，芸術やメディアなどの具体的文化生産と受容に関わらない現象全般である。「文化」概念がここでは具体的に設定されているので，その意味での「文化」に関わらない現象は全て「文化の社会学」の対象範囲から除外

---

[1] ここで行っている「文化の社会学」と「文化社会学」の区別についてはIsaac Reed and Jeffery C. Alexander, “Cultural Sociology,” in Bryan Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford: Willey-Blackwell, 2009), pp.378-390, Laura Desfor Edles, *Cultural Sociology in Practice* (Oxford: Blackwell, 2002), pp.12-14を参照。また，この二つの概念は，ジェフリー・アレクサンダーとフィリップ・スミスによって1990年代末に導入されている。例えば，Jeffrey Alexander and Philip Smith, “Sociologie culturelle ou sociologie de la culture?,” *Sociologie et sociétés* 30 (1), pp.107-116; “The Strong Prigram in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics,” in Alexander, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology* (New York: Oxford University Press, 2003), pp.11-26を参照。しかしここでの「文化の社会学」と「文化社会学」の概念区分は本稿のものと異なっている。これらの論文でアレクサンダーとスミスは，「文化」を経済や政治的な要因によって説明される被説明要因（dependent variable）ととらえる「文化の社会学」に対し，「文化の自律性」を尊重し，文化が人間の行為や社会現象についての説明要因（independent variable）ととらえる「文化社会学」を区別している。しかしこの対比は劇的に誇張されすぎており，現在の段階で「文化」に関する社会学的研究を整理する枠組みとしては妥当性をもはや欠いている。このアレクサンダーとスミスの対立図式について，アルトゥーロ・ロドリゲス・モラートが2009年の日本社会学会大会での講演で「虚偽の対立（fictious oppositon）」と批判しているが，その批判は適切なものである。Arturo Rodríguez Morató, “Consensus and controversy over culture in contemporary sociology”（2009年10月12日配布資料）を参照。ちなみに，アレクサンダーとスミスが「文化の社会学」として批判の対象としているのは，いわゆるイギリスのカルチュラル・スタディーズ，ブルデュー，フーコー，そしてアメリカの「文化の生産／受容」研究の社会学などである。

[2] このような意味で「文化社会学」という概念を使っている例として，他にリン・スピルマンのものがある。彼女は「文化社会学」の文献をまとめたアンソロジーの序文において，文化社会学が「意味制作（meaning-making）に関するものである」と述べている。Lyn Spillman, “Introduction: Culture and Cultural Sociology,” in hers (ed.), *Cultural Sociology* (Oxford: Blackwell, 2002), p.1。

[3] 文化の「分析的」自律性と「具体的」自立性については，Anne Kane, “Cultural Analysis in Historical Sociology,” *Sociological Theory*, 9 (1), pp.53-69を参照せよ。

される。それに対し「文化社会学」の方は「文化」概念を分析的に設定するので，例えば企業や国民国家といった現象においても「文化的」側面（そこに関わる当事者の社会的実践行動における意味付与過程や意味秩序構成に関わる側面）と「非文化的」な側面（財政状況，権力の布置状況，人的ネットワークなど）とが区別できる。またそれは，芸術やメディアにおいても同様である。例えば演劇活動においても，決してその活動は演劇のテキストやパフォーマンスといった表向きの「意味生産」に関わる側面だけでなく，財政状況，俳優やスタッフの間の権力状況や人的ネットワークといった「非意味生産」的な側面もある。「文化社会学」は，このような個別具体的な文化現象の研究においても，分析的に「文化的」な側面，つまり文化活動が生み出す意味とその作用を解読することに重点が置かれることになるだろう。

具体的文化現象を研究対象とする「文化の社会学」は，いわゆる「連字符社会学」（家族社会学，都市社会学，政治社会学，エスニシティの社会学等といった）の一つに位置づけられる。このような意味での「文化の社会学」は今後も研究が続けられていくに違いない。しかし本稿のいう，社会的現実世界の意味構成・意味秩序に関する「文化社会学」は，そのような「連字符社会学」の一つではなく，より一般性の高い理論的立場の一つとして提起されている。そして本稿は，このような意味での「文化社会学」の理論として，「社会の文化理論」の構築に向けた可能性について議論したい。そのための素材は豊富すぎるほどにある。これまでの社会学における様々な理論だけでなく，哲学，人類学，文学を含めた人文社会諸科学の様々な分野において，「意味」の問題に関する理論は多数存在する[4]。また，1980年代後半以降は，本稿でいう意味での「文化社会学」的な研究が盛んに行われるようになっている。本稿は，これらの諸理論・諸学派の流れを体系的に整理し[5]，社会学的研究のためにより有効に利用できるような「社会の文化理論」の構築の方法を考察し，そのための課題を示していきたい[6]。

2．「文化」の概念

最初に，「文化」概念について簡単に整理しておくことにしよう。

よく知られているように，英語の“culture”はラテン語の“cultura”に由来し，古くは動植物を「世話する」という意味をもっていた。だが，ここで西欧語における「文化」概念のエティモロ

---

[4] ただし，その呼び方は様々である。マルクス主義では「イデオロギー」という言葉があり，またヴェーバーは「観念（Ideen）」や「世界像」，デュルケームは「集合表象」などを用いた。また「知」「ディスコース」「記号」「シンボル」など様々である。本稿はこれらの概念を総称して「意味」と呼んでいる。

[5] 「社会の文化理論」を体系的に整理した社会学者による研究としてすでにAndreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung einens Theorieprogramms* (Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2006), Philip Smith and Alexander Riley, *Cultural Theory: An Introduction*, second edition (Oxford: Blackwell, 2009), Stephan Moebius, *Kultur* (Bielefeld: transcript, 2009), Edles, *Cultural Sociology in Practice*などの優れたものが多くある。本稿はこれらの著作に多くを負っている。

ジーを検討するだけの余裕はない[7]。本稿でのこれからの議論にとって重要な，これまで人文社会諸科学の経験的な研究において用いられてきた「文化」概念に絞って議論することにしたい[8]。

それは以下の三つに分類することができる[9]。

第一は，英米の文化人類学において，20世紀中ごろまで広く使用されてきた全体論的文化概念である。この概念は人間の生活様式全般を意味する。1871年にイギリスの文化人類学者エドワード・タイラーが書いた『未開の文化』の中に，すでにこの用法が現れている。

> 文化とは……知識，信念，芸術，道徳，法律，習慣，そしてその他人間が社会のメンバーとして獲得する能力と習慣の全てである[10]。

---

[6] もう少し個人の研究史的背景を述べるなら，筆者自身が個別具体的な「文化」現象への関心から発しているわけではないという事情がある。筆者はナショナリズム研究という立場から「文化」の問題に関心を持つようになった。本稿での文化理論への関心も，このような関心から来たものである。ナショナリズムは具体的な文化現象に関わることもあるが（例えば小説や詩，言語学的・民俗学的研究，メディアにおける表象などがナショナリズムの例として取り上げられる例は少なくない），多くの場合，政治的な現象（独立運動，国民国家形成，異民族排斥運動など）である。しかしそれらの全てにおいて「文化」が関わっている。その場合の「文化」とは，本稿で言う分析的な意味での「文化」，つまり意味付与・意味構築の問題（「ネーション」の意味に関わる）であるに他ならない。ナショナリズム研究における理論枠組みは，そのような意味での「文化」を理解できるものでなければならない。なお，筆者によるナショナリズム研究における「文化論的」なアプローチや「文化」概念の位置づけについては，佐藤成基「ナショナリズムの理論史」（大澤真幸・姜尚中編『ナショナリズム論・入門』有斐閣，2009），また国民国家論における「文化」の位置づけに関しては佐藤成基「国民国家の社会理論－「国家」と「社会」の視点から－」（富永健一編『理論社会学の可能性―客観主義から主観主義まで』新曜社，2006）を参照のこと。

[7] 西欧における「文化」の概念史に関しては，いぜんとしてRaymond Williams, “Culture,” in his *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana, 1977), pp.76-82が参考になる。だが英語中心であることと，解説が短いことなど限界がある。他の西欧言語も含めた文化概念のより詳細な概念史的研究が待たれるところである。

[8] 西欧の諸言語における文化概念と日本語での「文化」概念の関係，特にその翻訳史上の問題にも本来ならば触れる必要があるかもしれない。だが，少なくとも以下に論じる人文社会諸科学での「文化」概念に関して言えば，西欧の言語の“culture”や“Kultur”と日本語の「文化」は，ほぼ互換可能なものと捉えてよいと思われる。

[9] 以下の議論は，Reckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*, S.72-90, Andreas Reckwitz, “Kontingenzperspektive der ‘Kultur’,” in ders., *Unscharfe Grenzen. Perpektiven der Kultursoziologie* (Bielefeld: transcript, 2008), S.19-28, Moebius, Kultur, S.14-19, William H. Sewell, Jr., “The Concept(s) of Culture,” in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), pp.35-46, Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2001), pp.11-23, Spillman, “Introduction,” pp.1-5などの文献を参照している。人文社会諸科学における文化概念のより詳細な分類は，Mathias Junge, *Kultursoziologie. Eiine Einführung in die Theorien* (Konstanz: UVK, 2009), 特にS.7-21が参考になる。

この全体論的用法は日常的に「日本の文化」「アボリジニーの文化」などと言うときにも一般に前提にされている。その特徴は，一つの集団と文化とを一体のものと考え，文化＝集団間の相違を際立たせる作用をもつことである。しかしこのような概念は，現在の人類学，あるいは他の分野の文化研究では，その均質性が批判される傾向にある。

第二は，文学，音楽，メディアなど，社会の中で意味やシンボルを生産する特定の具体的な活動領域をさす，部分的文化概念である。前節で述べた「文化の社会学」はこの文化概念を前提としている。全体論的文化概念が，文化人類学という「未開」の社会の研究から発したものであるのに対し，部分的文化概念は近代社会の研究から発している。その初期のものとしては，アドルノらの「文化産業」の研究があり，またラザーズフェルドらのメディア研究がある。ともに，近代社会における構造・機能上の分化が前提とされている。社会学の分野では，「文化の生産／受容」研究といわれる，文化の生産やマーケティングにかかわる制度や組織，また文化が受容され，消費される状況に関する研究がこれまで発展してきた[11]。イギリスに発するカルチュラル・スタディーズの一部もこの方向の「文化」の研究に加わり，多くの経験的な研究成果を生み出してきた。しかし「文化」を分析するための理論装置が，必ずしも一貫して追求されてこなかった面もある[12]。

そして第三は，社会生活における意味構成・意味秩序の局面を分析的に抽象化して意味する概念である。この意味での「文化」という概念を自覚的に使用した恐らく最初の研究者は，文化人類学

---

[10] Edward B. Taylor, *Primitive Culture,* vol.1 (New York: Gordon Press, 1977 [1871]), p.1。この概念の源流をさらにたどると，18世紀末のドイツの思想家ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーにまで行き着く。彼は「民族（Volk）」や「ネーション（Nation）」が歴史的に形成してきた特性を「文化（Kultur）」と表現した。ヘルダーの時代には彼独特のものであり，一般的には人間の教養とか徳などを意味していた。

[11] Richard A. Peterson, "The Production of Culture: A Prolegomena," in his (ed.), *The Production of Culture* (Beverley Hills and London: Sage, 1976), pp.7-22。また，「文化の生産／受容」研究については，Smith and Riley, *Cultural Theory,* pp.158-175。スミスらも指摘するように「文化の生産／受容」研究には核となる著名な研究者を欠いているが，研究成果に関しては多産である。例えば，メディア研究に関する概要についてはDiana Crane, *The Production of Culture* (Newbury Park: Sage)を参照。

[12] カルチュラル・スタディーズにおける「文化」概念は必ずしも一貫せず，この節であげた三つの用語法のいずれをも見出すことができる。一面でカルチュラル・スタディーズは具体的な文化現象（メディアなど）を対象にしていること多い。しかしまた，旧来の文化人類学に近い全体論的な文化概念もとられている。例えば「カルチュラル・スタディーズの伝統における文化は生活様式（観念，態度，言語，実践，制度，権力構造［！］を包含する）ものとして，また文化的実践の全体（芸術形式，テキスト，規則，建築，大量生産商品等々）として理解される」と定義される場合がある。Lawrence Grossberg et al. (eds), *Cultural Studies* (New York/London: Routledge, 1992), p.5。この理解は，かつての文化人類学のそれに近似している（あるいはそれよりも広い）。だがその一方で，第三の分析的に限定された概念として（意味付与行為や意味秩序一般として）文化概念を用いる場合も多い。例えば「文化は人々が構築し，共有する意味を中心に形成される」。Jeff Lewis, *Cultural Studies: The Basics* (London: Sage, 2002), p.3。筆者がリサーチした限りでは，2000年代に入って出版されたカルチュラル・スタディーズのテキストでは，第三の意味を採用している場合が多いように思われる。

者のクリフォード・ギアーツであろう[13]。その背景には，構造主義や記号論，あるいは解釈学や現象学といった20世紀前半からの大きな哲学的・思想的な新たな展開がある。ギアーツの文化概念はそのような展開からの影響を深く受けている。

1973年に出版された論文集『文化の解釈学』の中で，ギアーツは文化を次のように定義する。

> ［文化の概念］とは歴史的に伝承され，シンボルの中に具体化された意味のパターンのことを指す。すなわち文化とは，人間が生活に関する知識や人生への態度をコミュニケーションしあい，永続させ，また発展させるためのシンボルの形式で表現され，継承された諸概念のシステムのことをさすのである[14]。

文章が長いので翻訳すると意味が取りにくいが，要するに文化とは「歴史的に継承された意味のパターン」であり，それを通じて人間が生活全般に関して解釈を行い，相互にコミュニケーションを行えるような意味秩序のことなのである。

この概念は，デイヴィッド・シュナイダーの家族研究によっても用いられ[15]，文化人類学での文化概念を一新させることになる。人間の社会生活全般を指す全体論的文化概念は後退し，ギアーツ的な意味構成・意味秩序としての文化概念が主流になっていく[16]。そして1980年代にはそのような文化概念が次第にアメリカ社会学へと受け継がれていくようになるのである[17]。

---

[13] これをドリス・バハマン＝メディックは，文化人類学におけるギアーツの影響を「解釈的転回」と呼び，「文化的転回」の中のひとつに位置づけているDoris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in der Kulturwissenschaften* (Hamburg: rowholts, 2009), S.58-103。「文化的転回」については，本稿の３節を参照。

[14] Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” in his *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p.89。この論文のオリジナルは1966年に公刊されている。

[15] シュナイダーは「文化システム」と「社会システム」を区別し，「文化システム」を意味やシンボルからなるシステムであるととらえた。David Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968)，特にpp.1-18を参照。また，1970年代における文化人類学の文化概念の概観は，Roger M. Keesing, “Theories of Culture,” *Annual Review of Anthropology*, vol.3, 1974, pp.73-97を参照せよ。

ここで興味深いのは，ギアーツとシュナイダーがともにタルコット・パーソンズの弟子であり，パーソンズから「文化システム」の概念を継承しているということである。文化システムを意味とシンボルからなるシステムであると規定し，社会システムとの分析的独立性を理論化したのはパーソンズだった。しかしパーソンズ自身は，「文化システム」は文化人類学の領域であり，社会学は「社会システム」を対象とする，学問的分業体制を前提としたのである。そのパーソンズの社会学は，文化理論ではなく，規範的社会の秩序をあつかう「規範主義理論」（後述）に向かった。しかしながら，後期のパーソンズのシンボリック・メディア論などが本稿でいう文化理論の側面を持っていることは確かである。だが，そこでのシンボル概念は「サイバネティック・ハイアラーキー」の図式のもと，行為を「コントロール」する機能から論じられており，アレクサンダーらが言うようにシンボルの内容に関する「解釈」への視点を欠いている。Alexander and Smith, “Strong Program,” p. 70。

文化を意味構成や意味秩序の問題として理解することにより，文化概念が開示する地平は大きく転換する。意味の問題は，20世紀全般を通じて（部分的にはそれ以前から）人文社会諸科学での大きなテーマであり続けたからである。例えばフッサールの現象学，デュルタイからハイデッガーを経てガダマーに継承される解釈学，ソシュールの構造主義言語学やその影響を受けたレヴィ＝ストロースの構造主義人類学。そこから発展したポスト構造主義の諸理論。ウィットゲンシュタインやイギリス分析哲学，さらにはアメリカのプラグマティズムなど。これらの思想的展開は，他の人文社会諸科学にも影響を与えた。戦後アメリカ社会学においても，現象学がシュッツを経てエスノメソドロジーとして展開し，またプラグマティズムはミードを通じてシンボリック相互行為論として展開する。

---

[16] 例えばウルフ・ハネルズは1992年の著作の中で，「文化」概念について次のように言っている。「以前にはそれ以上のことを表現することもあったにせよ，近年では文化はとりわけ意味の問題と理解されている。文化を研究するとは，観念や経験や感覚，およびそれらが公共的なものとなり……真に社会的になるときに獲得される外的形式を研究することである。……文化人類学の見方では，文化とは社会のメンバーとして人々がつくりだし，また人々を作り出す意味のことである。」Ulf Hannerz, *Cultural Complexity* (New York: Columbia University Press, 1992), p.3。

[17] 例えば，Ann Swidler, “Cultur in Action: Symbols and Strategies,” *American Sociological Review*, 51 (1986), pp.273-286, あるいはJeffrey C. Alexander, *Twenty Lectures* (New York: Columbia University Press, 1987), pp.302-329などがある。またAnn Swidler, “Geertz’s Ambiguous Legacy,” in Dan Clawson (ed.), *Required Reading: Sociology’s Most Influential Books* (Amherst: University of Massachusetts Press), pp.79-84も参照せよ。

ギアーツが「文化の解釈学」を提唱していた頃，アメリカの社会学においては，アンチ・パーソンズ的動向のなか，社会学の「文化離れ」が進行していた。それが1980年代に入って次第に変化していくことになり，文化社会学的な研究も次第に行われるようになる。1987年にアメリカ社会学会に「文化社会学」というセクションがもうけられたことは，その反映であろう。

また，20世紀前半にアレフレート・ヴェーバーの「文化社会学（Kultursoziologie）」，マックス・シェーラーやカール・マンハイムの「知の社会学（Soziologie des Wissens）などが存在していたドイツでも，戦後文化社会学の伝統は減退し，社会学は「社会構造」の研究として発展した。ドイツで「文化社会学」が復興するのは再び論じられるようになるのは1970年代末からである。ドイツの代表的な社会学雑誌*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*において，1979年にフリードリッヒ・テンブルックが編者となり「文化社会学」の特集を組んでいる（Heft 3, 1979）。戦後ドイツの文化社会学の動向については，同誌に掲載されたFriedrich Tennbruck, “Die Aufgaben der Kultursoziologie,” S.399-421を参照。このテンブルックらの動きを，ドイツ社会学における「文化社会学の新たな始まり」として位置づけたものとしてKarl-Siegebert Rehberg, “Kultur versus Gesellschaft? Anmerkungen zu einer Streitfrage in der deutschen Soziologie,” *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 27 (1986), S.92-115 が興味深い。

また，1984年にはドイツ社会学会で文化社会学のセクションが設けられる。これはアメリカ社会学会で文化社会学セクションよりも早い。こうしてドイツでは，1980年代後半から独自の「文化社会学」の発展が見られる。だが，その文化社会学者の多くは国外ではほとんど知られていない。しかし2000年代に入り，ドイツの社会学にも英語圏の「文化社会学」が広まっている。

これらの広汎な諸思潮のなかで，意味構成・意味秩序の問題は必ずしも「文化」という語によっては論じられていない。またエスノメソドロジーやシンボリック相互行為論などの「ミクロ社会学」においては，むしろ「文化」の概念自体を忌避する傾向さえ強く見られた[18]。しかし，文化概念を意味の問題として把握することにより，これらの20世紀の様々な諸理論の動向を「文化」という枠組みの中で総合的に扱えることができるのである。本稿はこのような視点から「社会の文化理論」を考えていきたい。

3．社会理論史のなかの文化理論

「文化的転回」

社会学の理論史を遡ると，ヴェーバーやデュルケーム，あるいはジンメルやミードといった19世紀から20世紀初頭にかけての社会学草創期の社会学者たちはみな，なんらかのかたちで意味理解や意味的秩序構成問題を論じていた。彼らの議論は，現代の文化理論にも大きな影響を与え続けている。しかし本稿であつかう「社会の文化理論」においては文化概念の位置づけが決定的に異なっている。本稿でいう文化理論において，文化は単に社会的現実を構成する様々な要因の一つなのではない。文化が，つまり意味理解やその構造が（「記号」や「ディスコース」が），社会的現実それ自体を構成するものであると見なすのである[19]。そこでは人間という「主体」に対して社会的現実世界という「客体」が存在し，「主体」が「客体」としての現実を知覚するというデカルト的主客二元論が否定される。そもそも現実世界自体が人々の意味付与行為を介して，また共有された意味秩序を介して構成される。これが文化理論の前提とする世界観である。20世紀に展開したこのような世界観の転換を，ここで「文化的転回」と呼んでおこう。

1970年代から80年代にかけて，「文化的転回」ないし「言語的転回」ということが盛んに論じれた。構造主義や記号論，ポスト構造主義，解釈学の手法などが歴史学，文学，人類学，社会学など

---

[18] 特にアメリカ社会学におけるエスノメソドロジーやシンボリック相互行為論にその傾向が強い。これはこれらの諸理論がパーソンズの規範主義的偏重の「文化的中毒（cultural dope）」に対抗的であったことと深く関連している。「文化」は主体的意味付与・意味構築行為に抑圧的に作用する要因と捉えられたのである。しかし，このような文化理解は，彼らの文化理論にとっての致命的な限界にもなっている。

[19] しかし後期のデュルケーム（その宗教社会学）においては，ここでいう意味での文化理論に繋がる側面も見出せる。彼は，社会によって作り出される分類図式が，人間の象徴的・認知的理解を可能にするという議論を展開するからである。デュルケームがレヴィ＝ストロースの構造主義に強い影響を与えている理由であろう。また，ヴェーバーも「理解社会学」において，「主観的に思念された意味」が社会的現実を構成するという議論を提起する。これはシュッツに強い影響を与えている。

本稿では「文化的転回」を20世紀の思想上の運動としているが，その起源は19世紀の思想特にディルタイの「精神科学」，さらにはその背景になった新カント派の哲学があったことは無視できない。デュルケームやデュルケームが上記のような文化理論的な発想をしえた背景には，そのような思想的な前提があったと考えられる。

人文社会諸科学の諸分野に広まり，「ディスコース」「記号」などと呼ばれる文化的意味編成が社会生活や人間の行動を構成するという視点からの研究が盛んに行われた[20]。それは科学が主張する「客観主義」に対する根本的懐疑にもつながった[21]。しかしここで言う「文化的転回」の射程はそれよりも広い。フッサールの解釈学やデュルタイからガダマーに連なる解釈学，プラグマティズムや分析哲学など，前節の最後の部分であげた現実世界の意味構成に関するあらゆる思想・哲学上の動向を視野に入れている。「文化的転回」は，単に1970–80年代の変化ににとどまらない，20世紀西洋思想全体の広汎な動きを指している[22]。それは社会生活・社会的行動に関する新たな理解・説明のパラダイムを生み出した。

---

[20]「文化的転回（cultural turn）」と「言語的転回（linguistic turn）」は，必ずしも明確に区別はされていないが，「言語的転回」は哲学分野で言われることが多いようである。時代的にも60年代から言われていた。その意味は，言語は現実を写し取るものではなく，言語が現実を構成するのだという発想の「転回」のことである。ウィットゲンシュタインやソシュールやポスト構造主義の思想が，その「転回」の主たる担い手とされる。この語を有名にしたのはリチャード・ローティの編集したRichard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967)でった。

それに対し「文化的転回」は文学や社会の研究における「文化」的アプローチの広まり（文学のテキスト理論，ギアーツの解釈人類学，ニュー・ヒストリシズム，ニュー・カルチュラル・ヒストリー，カルデュラル・スタディーズ，「文化の社会学」など）を指すことが多いようである。そこでは「ディスコース」「記号」「ナラティブ」「テキスト」などの文化的な編成や関係性が現実を構成するという見方がとられている。Bachmann-Medick, *Cultural Turns*，あるいはSwell, “The Concept of Culture(s), pp.30-32などを参照。

[21]「フーコーやデリダの主導に従いながら，ポスト構造主義者やポスト近代主義者たちは，共有されたディスコース（あるいは文化）は我々の現実の生活にこれほどまでに浸透しているのだから，社会生活における科学的であると考えられた説明も，単なる集合的なフィクション作りか神話化に過ぎないと主張した　」。Victoria E. Bonnel and Lynn Hunt, “Introduction,” in theirs (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley and Los Angales: University of California Press, 1999), p.3。しかしまた，彼女らはギアーツもこの論文の中で「文化的転回」のなかに入れている。ギアーツはむしろ，ウィリアム・ジェイムスやギルバート・ライルなどのアメリカ・プラグマティズム，あるいはデュルタイの解釈学からの影響を強く受け，しばしば参照している。ここには「文化的転回」の思想的源流がより雑多なものであることが示されている。

[22] 1970年代以後に盛んにいわれた「文化的転回」の思想的出自も様々である。構造主義やポスト構造主義だけではない。例えばギアーツの人類学は，ウィリアム・ジェイムスやギルバート・ライルなどアメリカプラグマティズムの文化理論，またデュルタイの解釈学などを盛んに引用する。1970～80年代の「文化的転回」も，20世紀全体を通じて進行するより広汎な「文化的転回」（本稿がいう意味での）の一部であると理解することができるだろう。なお，本稿のような拡大された「文化的転回」の理解は，レックヴィッツに負っている。彼の「文化的転回」についての概観はReckwitz, *Transformation der Kulturtherien,* S.15-63を参照せよ。また，ラビノーとサリヴァンも，「解釈的転回（interpretive turn）」という概念で解釈学や現象学までをも含みうる，より広い思想的動向を指している。Paul Rabinow and William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press: 1979)，特に二人の編者による「序論（Introduction）」を参照。

これらの多様にして広汎な「意味」をめぐる思想は，さまざまなかたちで社会学やその隣接人文社会諸科学における社会の研究に取り入れられてきた。それが社会理論上，社会学理論上においても「文化的転回」をもたらした。これを本稿では「社会理論の文化的転回」と呼び，そこに導入された意味構築・意味秩序に関する理論を「社会の文化理論」と呼ぶことにする。

さらに本稿では，様々な思想的・哲学的系譜をもつ文化理論を大きく二つの種類のアプローチに分類する。ひとつが「解釈的アプローチ」，もうひとつが「構造的アプローチ」である。「解釈的アプローチ」は主観的な視点からの意味の「理解」や「解釈」，行為者による「意味帰属」を意味構成の基礎として前提にするアプローチである。現象学や解釈学などから発生し，シュッツなどを通して社会学にも導入される。構造的アプローチは，意味の内的連関の客観性を前提とするアプローチであり，構造主義からポスト構造主義への系譜がその中心である。本稿は，この二つのアプローチにそって，文化理論の系譜を考察していく[23]。

「ホモ・シンボリクス」の社会理論

しかし文化理論の系譜を論じる前に，その前提として文化理論が社会理論の一般の中で持つ歴史的な位置づけについて確認しておく必要があるだろう。社会理論上の「文化的転回」はいかなる意味を持つのか。本稿では，文化理論がそれ以前の社会の諸理論と比べ，その前提となる行為者像が大きく異なっていると考える。その違いを，17世紀以来の社会理論の歴史をたどりながら明らかにしておこう。

文化理論の登場以前の社会理論では，異なった行為者象を前提とした二種類の視座が対峙しあっていた。その一つは，私的目的を追求する合理的な個人，すなわち「ホモ・エコノミクス」を前提にした功利主義の理論であり，もう一つは社会的な役割や規範に従う人間，すなわち「ホモ・ソシオロジクス」を前提にした規範主義的社会理論である[24]。

---

[23]「文化的転回」以後の思想のを，このような二つの系譜にそって整理する議論として，Herbert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982)，Ino Rossi, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of the Signs* (New York: Columbia University Press)，Moebius, *Kultur*, Reckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*がある。特に本稿はレックヴィッツの著作から大きな示唆をえている。

[24]「功利主義」の概念には様々な用法があるが，本稿ではタルコット・パーソンズが『社会的行為の構造』の中で用いた用法に従っている。Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1968) [original; Mac-Graw Hill, 1937] 。よく知られているように，パーソンズは古典派経済学に連なる「功利主義」の社会理論の伝統を，トマス・ホッブスにまで遡って理解している。また，「ホモ・ソシオロジクス」の概念は1950年代にラルフ・ダーレンドルフが最初に用いたものである。Ralf Dahrendorf, *Homo Siciologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorien der sozialen Rolle* (Kölin und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1968 [1958])。そこでは「ホモ・ソシオロジクス」とは，「社会的に前もって決定された役割の担い手」としての行為者像であり，社会学にとってその社会的役割が分析の対象となる（S.11）。

功利主義的社会理論は，トマス・ホッブス，ジョン・ロックなどの初期近代ヨーロッパの「啓蒙思想」や「市民社会思想」に端を発し，アダム・スミスの市場社会論，そして古典派・新古典派経済学へと連なる社会理論の系譜である。市場概念に代表されるように，「ホモ・エコノミクス」の自由な活動と相互の交渉・交換によって社会の秩序が形成されると考えられている。

規範主義的社会理論は，デュルケームからパーソンズへと繋がる社会学における社会理論である。特にパーソンズは，ホッブスから古典派経済学に至る功利主義理論が，諸個人の目的を社会的に統合するメカニズムを把握していないと批判し，社会的に共有された規範と価値による社会秩序の形成を主張した[25]。それが彼の「構造機能主義」的な社会システム理論へと展開されていく。このパーソンズの「構造機能主義」それ自体を受け入れるかどうかは別にして，社会の構造を構成する役割や地位，それを組織化する社会的な規範・ルール，そして行為者相互の期待やサンクションといった要因によって社会の秩序を説明するのが，第二次大戦後の社会学における全般的な特徴である。これがラルフ・ダーレンドルフの言う「ホモ・ソシオロジクス」であり，パーソンズの社会理論がこの「ソジオロジカル」な社会理論を代表していた。

パーソンズは『社会的行為の構造』のなかで，社会理論が功利主義を乗り越え，共有された規範や価値の要因を組み込んだ「主意主義的行為理論」の方向へ発展してきたと論じた。しかしながら，功利主義の理論は決してパーソンズが代表する社会学的な規範主義的社会理論によって置き換えられてしまったわけではない。1950年代にはホマンズらの交換理論が，そして最近では合理的選択理論が，功利主義の系譜を受け継いでいる。他方，社会的な役割や規範を前提にした社会観もいぜんとして社会学の基本的視点として受け継がれている。

文化理論の行為者像は，この二つの社会理論とは根本的に異ったものである。各自の欲求を自由に追求する「合理的な個人」でもなければ，役割や規範に従う「社会学的な個人」でもない。文化理論の行為者は，欲求の追求や規範の遵守ではなく，世界に意味付けを行う人間である。現実世界に関する意味を理解し，構築し，解釈する人間[26]。これを「ホモ・エコノミクス」「ホモ・ソシオロジクス」と対比して「ホモ・シンボリクス」と呼んでおこう[27]。

功利主義理論における社会的現実が，自己同様欲求を追求する諸個人の集合として存在し，規範

---

[25] Parsons, *Structure of Social Action*のなかで「共通価値」「規範」は中心的な概念である。それは功利主義の社会理論のように行為者の「外部」に存在するのではなく，行為者の「内部」に存在するという点が重要である。「外部」に存在するとすれば，それは行為者に対し強制力として作用するが，内部に存在するため，行為者は動機付けのなかに価値や規範を埋め込んでおり，そのため行為者は自らすすんで価値や規範を遵守するのである。これが功利主義理論と規範主義理論との「秩序問題解決」の大きな相違である。

[26] レックヴィッツが，パーソンズに代表される功利主義や規範主義理論と文化理論の地平のこの重要な相違を強調している。これは従来の社会学史でははっきりとは論じられてこなかった点である。「18世紀と19世紀の思想に起源をもつ，功利主義的ホモ・エコノミクスとカント的／デュルケーム的ホモ・ソシオロジクスという二つの伝統的社会科学の主要なイメージが，もう一つの記述形式によって挑戦を受けた。その主たる表象は目的志向的行為者でも規範志向的行為者でもなく，集合的なコードと意味の地平における現実のシンボリックな組織なのである」（Rechwitz, *Transformation der Kulturtheorien,* S.644）。

主義理論における社会的現実が諸個人の行為をコントロールする規範や役割，あるいはサンクションの連鎖として存在しているのに対し，文化理論における社会的現実は理解可能な，意味ある秩序として存在している。規範が人間の行動をコントロールするのに対し，意味秩序は人間の意味理解を構成（constitute）する[28]。

功利主義的理論の問題は，自由に活動する「合理的諸個人」からいかに社会が形成されるのか，その過程を再構成することにある。規範主義的理論では，どのような規範や役割が，どのように人間の行為をコントロールしているのか，その構造や過程を再構成することにある。それに対し文化理論では，現実世界がそこに存在する人間にとって，いかに意味あるものとして構成されているのか，それを再構成することに課題がある。

このような意味を理解し構築する人間，すなわち「ホモ・シンボリクス」を前提とした文化理論が，20世紀の「文化的転回」を経て登場してきた。しかし本稿は，文化理論の登場によって功利主義や規範主義の社会理論が「過去のものになった」とか「乗り越えられた」などと主張するつもりはない。「文化的転回」は，決してトマス・クーンの言う意味での「パラダイム転換」ではない。パーソンズの規範主義的行為理論が決して功利主義を乗り越えなかったように，文化理論も功利主義や規範主義を「乗り越え」てはいない。もう一つの新たな視座を社会理論に付け加えたに過ぎない。現在の社会理論は，功利主義，規範主義，そして文化理論が三すくみの状況で「パラダイム共存」している[29]。社会理論の領域においてもし「進化」があるとするならば，それはその視座の多様性が増大したことに求められる。それは同時に，社会的現実に関する「唯一の真実」への到達からは遠ざかったということである。

社会学における「文化的転回」

歴史学，人類学，文学などの人文社会諸科学分野での「文化的転回」が1970年代から進行して

---

[27] 類似した概念として哲学者エルンスト・カッシラーの「アニマル・シンボリクム（animal symbolicum）」がある。カッシラーはこの概念により，人間が「シンボルを生み出す動物」であり，シンボル的環境の中に生息する動物であるということを強調したErnst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Yale University Press, 1962 [1942])。

[28] しかし規範主義の場合も，規範が行為を内面からコントロールするのであり，外から強制力として働くものではない。注25も参照。文化理論も当初の段階では，意味秩序が意識や精神などの「内面」を通して構成されるという見方をとっていた。その「精神主義」において規範主義と初期の文化理論とでは共通している。しかし文化理論内部では，次第にそこからの脱却か試みられてきた。これに関しては，４節と５節で論じる。

[29] しかしながら合理的選択理論には，一つの「真実」を目指す普遍主義的な傾向が見られる。それは功利主義的理論に内在する「合理的」な行為者像が，科学的な社会理論観と親和性を持つからであろう。それに対する批判として Bernhard Giesen, “Einige Bedenken gegen den Alleinvertretungsanspruch der Rational Choice Theorie,” *Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration. Diskussionsbeiträge,* Nr.14 (Kulturwissenschaftliche Forschungskolleg, Universität Konstanz, 2001), S.1-14を参照。

いたのに対し，「ホモ・ソシオロジクス」の規範主義的理論が1960年代までの主要なパラダイムを占めていた社会学においては，「文化的転回」がやや異なった経緯をたどった。

まず1960年代，アメリカ社会学において解釈的アプローチによる社会理論が，機能主義理論に対抗する形で台頭した。一方でシュッツの現象学的社会学がガーフィンケルを通してアメリカ社会学に導入され，「エスノメソドロジー」として発展し，他方でG.H.ミードの思想がハーバート・ブルーマーを通して「シンボリック相互行為論」へと発展した。これらの理論は，パーソンズの「システム理論」「機能主義理論」を攻撃し，行為者の主観的な意味付与行為・意味解釈行為に立脚した社会理論を構築した。社会学史的には「ミクロ理論」とか「意味学派」と呼ばれている[30]。「意味」の問題を社会学の中心的問題として持ち込んだ点において，この1960年代の変化は，「知の地殻変動」と言っても過言にはならないだろう[31]。

しかしながら社会学では，人文社会諸科学での「文化的転回」を先導した構造主義・ポスト構造主義の諸理論が導入されるのが遅れた。また，その位置づけも明確なものではなかった[32]。1960年代に「ミクロ理論」によって「意味」や「解釈」への視点が導入されたため，意味を「主観性」の問題と同一視する傾向が，社会学には強く残ったのである。その結果，意味の内的連関性を「客観的」な観点から「構造」としてあつかうというアプローチが取り入れられにくくなってしまった。

---

[30]「意味学派」がこれらの諸理論の理論史的な意味を適切に言い当てているが，これは筆者の知る限り吉田民人に由来する日本独特のネーミングである。吉田民人編著『社会学』（日本評論者，1978），7-8頁。また吉田は東大在職中，授業の中でも「意味学派」の語を頻繁に用いていた。しかし本稿の観点から言うと，社会学の「意味学派」の学史的意義は，「機能主義」から「意味学派」へというよりも，「規範」の理論から「意味」の理論への転換である。また，「機能主義」と「意味学派」は，トマス・ウィルソンの指摘する「規範的」な説明と「解釈的」説明の違いとも相当する。この二つの説明形態の対比を論じた貴重な論文としてThomas P. Wilson, “Conceptions of Interaction and Forms of Sociological Explanation,” *American Sociological Review,* 35 (4), pp.697-710がある。それは本稿が前項で論じた「規範主義理論」と「文化理論」との対比と対応している。

[31] 西原和久『意味の社会学―現象学的社会学の冒険―』（弘文堂，1998）29頁。また，1970年代後半にこれら「ミクロ」な社会学理論の解釈的アプローチの意義を総括し，「新たな社会学の方法基準」を構想したのがアントニー・ギデンズであった。Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (London: Hutchinson, 1976)を参照。

[32] 1980年代まで，社会学における構造主義やポスト構造主義の理論的受容は周辺的なものにとどまっていた。例えば1970年代に構造主義・ポスト構造主義について論じた数少ない著作の例として，Rossi, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*, Charles Lemert, *Sociology and the Twilight of Man: Homocentrism and Discourse of Sociological Theory* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1979)。1980年代にはアントニー・ギデンズが積極的に構造主義・ポスト構造主義の知見を社会学に取り込もうとした。例えばAnthony Giddens, “Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture,” in his *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp.73-108は文化理論的観点からも重要な論文である。しかし，1980年代までの多くの社会学理論のテキストを見れば分かるとおり，構造主義やポスト構造主義のあつかいは極めて周辺的なものにとどまっていた。これらの「構造的」文化理論が積極的に導入されるのは，1990年代の社会学における「文化的転回」の中においてである。

「ミクロ理論」がパーソンズの機能主義を主要な批判の対象として発生してきたため，「構造」や「文化」の概念それ自体が機能主義理論と同義にとられる傾向もあった。しかしながら，社会学の「ミクロ理論」の地平が，規範主義理論から文化理論へと転換したことを考えれば，「ミクロ対マクロ」というかたちで「ミクロ理論」が対峙すべきだったのは，パーソンズの社会学理論ではなく，レヴィ＝ストロースの構造主義であり，フーコーの「考古学」だったのである。

しかし1980年代末頃から，社会学でも構造主義やポスト構造主義の考え方が広まる。「ディスコース」「テキスト」「記号」「コード」「ナラティブ（物語性）」などの語彙が社会学でも頻繁に用いられるようになった。フーコーの他，ギアーツの「解釈学」的アプローチやヴィクター・ターナーの「社会的ドラマ論」などの文化人類学者の議論も参照されることが多くなっていく。さらに社会学内部からは，ピエール・ブルデューの影響力がフランスを越えて拡大し，「文化」への新たな視点を提供するようになる。これと並行して，社会学でも「シンボル」「コード」「ディスコース」「文化」の社会的作用や構築過程に対する関心が高まっていく[33]。こうして従来の「ミクロ対マクロ」の対立を超え，本稿で呼ぶ意味での「文化社会学」が成立してくるのである。これを社会学における「文化的転回」と呼ぶことができるだろう[34]。

現代の文化社会学では，解釈的アプローチの「主観性」と，構造的アプローチの「客観性」との対立を乗り越え，あるいは総合していこうとする全般的な志向が見られる。「文化的転回」を他の人文諸科学よりも遅れて経験したこと，そして社会学のがんらい理論的志向がつよいことなどの理由で，文化社会学は両方のアプローチを総合的に鳥瞰し，その対立を乗り越えるのには有利な地点にあるといえよう。本稿では，その克服・総合の方法として二つのものがあることを後で紹介する（5節）。

だがその前に，文化理論全体を枠づける解釈的アプローチと構造的アプローチのなかで，それぞれどのような理論的展開があり，文化に関してどのような知見を明らかにしていったのかを確認しておきたい。それは「対立の克服」という名において，簡単には棄却できない重要な論点かもしれ

---

[33] 特にアメリカ社会学において，このような変化が顕著に見られる。アレクサンダーとスミスも，「1980年代が1990年代に転換するころ，アメリカ社会学における「文化」のリバイバルを見ることができる」としている（Alexander and Smith, “The Strong Program,” p.16）。例えば1980年代後半の代表的文献をあげると，Ann Swidler, “Culture in Action: Symbols and Strategies,” *American Sociological Review* (51), pp.273-286, Robin Wagner-Pacifici, *Moro Morality Play* (Chicago: Chicago University Press, 1986), Paul DiMaggio, “Classification in Art,” *American Sociological Review* (52), pp.440-455, Robert Wuthnow, *Communities of Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)などがある。1990年代に入ると文献の量はさらに増大する。また，この時代のアメリカとヨーロッパでの「文化社会学」の状況をレビューしたものとして，Michèle Lamont and Robert Wuthnow, “Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States,” in George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1990), pp.287-315がある。この論文でもやはり，1980年代にアメリカ社会学において文化社会学が盛んになったこと，そこには構造主義やポスト構造主義，ブルデューやハーバーマスなどのヨーロッパの社会理論の影響が見られることなどが示されている。

ない。現代の文化社会学における理論的アプローチを検証するためにも必要な作業になる[35]。

４．文化理論の二つの系譜

意味を当事者の主観的意識によって経験され，付与されるものと考える解釈的アプローチ，主観を超えた客観的な意味システムによって始めて意味が成立すると考える構造的アプローチ。しかしそれぞれのアプローチでは，自身の欠陥を補完するような展開が見られる。解釈的アプローチにおいては，なんらかのかたちで「構造」要因を取り入れ，主観的ないし相互主観的解釈と構造との間の循環的過程が明らかにされていく。構造的アプローチの方では，「構造」の不確定性や多義性を把握すべく構造概念の時間化が試みられていく。この節では，このような各アプローチの内部での議論の変容をいくつかの理論を具体的に取り上げながら論じていく。その上で，双方のアプローチに見られる共通の動向（主知主義・精神主義からの離脱）についても最後に指摘する。

解釈的アプローチ

《主観的意味付与を通じて現実が構成される》という世界観をもつ解釈的アプローチの思想的源流は，決して単一ではない。その一つは言うまでなく，フッサールの現象学である。この思想がシュッツを通して社会学にもたらされた。もう一つは，パースからジェイムスに至るアメリカのプラグマティズムである。ここからトマスやミードなどの社会学が発生し，第二次大戦後にシンボリック相互行為論へと発展していく。さらにはデュルタイによって確立されたドイツの解釈学から発す

---

[34] 社会学において「文化的転回」ということが言われるようになったのは，かなり遅く，しかもアドホックであった。フリードランドとモーアは2002年に出版された文章の中で「アメリカ社会は文化的転回の只中にある」（強調は引用者）とし，「社会学者が社会過程や社会制度を理論化するなかで，意味，シンボル，文化的フレームや認知的図式などの役割を強調するようになるにつれ，意味，ディスコース，美学，価値，テキスト性，物語性など人文科学のなかでの伝統的なトピックが全面に打ち出されるようになりつつある」と述べている。Roger Friedland and John Mohr, “The Cultural Turn in American Sociology,” in theirs (eds.), *Cultural Sociology in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p.1。他方，現在アメリカにおける「文化社会学」を主導する一人であるアレクサンダーが，すでに1988年に公刊された論文「新しい理論運動」のなかで「文化的転回」について触れている。だが彼がここで言う「文化的転回」とは社会史での動向のことであり，必ずしも社会学での動きを指してはいない。彼はこの社会史での動向と並行して，社会学においても文化への関心が高まっているという指摘をしているにとどまっている。Jeffrey C. Alexander, “The New Theoretical Movement,” in Neil J. Smelser, (ed.), *Handbook of Sociology* (Beverley Hills: Sage), pp.77-101（「文化的転回」はp.91）。

[35] もちろん，「対立の克服」というプログラムそれ自体を否定し，文化の問題を「主観」あるいは「客観」のどちらかに帰着させる「基礎付け主義」的な方法もありうるだろう。実際にこれから「解釈的」あるいは「構造的」と本稿が呼んでいるアプローチに分類される理論の多くが，この「基礎付け主義」をとっている。だが筆者は，社会理論を社会的現実を説明する理論としてみた場合，やはりそのような「基礎づけ主義」的な方向性は一面的な説明に終わるだろうと考えている。

る流れである。本来テキストの解釈方法であったこの思想をギアーツが，「社会をテキストとして読む」という立場から社会現象の方法論として再評価する。それが文化理論において持った意義については，すでに触れた[36]。

本稿は，この流れすべてについて論じる余裕がないので，シュッツからガーフィンケル，エスノメソドロジーへと連なる現象学的社会学の流れを中心に議論しよう。

初期のシュッツは，「主観的に思念された意味」というヴェーバーの「理解社会学」を，フッサールの現象学を用いて徹底化させようとした。1932年に出版された『社会的世界の意味構成』は，「社会科学の問題の根源を意識経験という根本的事実にまで遡って追求しようという試み」[37]であり，主観性の観点から社会的現実世界の意味構成のあり方を再構成しようとした画期的な著作である。

しかしまたこの著作は，主観的解釈アプローチにつきまとう根本的困難をも示している。それは他者理解，あるいは他者との共通の意味理解という問題である。現象学的に言えば「間主観性の問題」である。意味の主観的経験に立脚する限り，なぜその主観が他者を理解できるのか，他者と共通の意味理解に基づいてコミュニケーションがいかにして可能なのかという問題につきあたるのである。パーソンズの弟子として出発したガーフィンケルは，この問題をパーソンズの用語法を用いて「秩序問題」と呼んだ[38]。だが，この「秩序問題」はパーソンズのホッブス的な秩序問題とは大きく違う。個々バラバラな個人の欲求をコントロールする規範の成立なのではなく，個々バラバラな主観的世界において相互理解を可能にする共通の意味秩序の成立がいかにして可能なのかと言う問題なのである。秩序問題はガーフィンケルにおいて，規範主義から文化理論の地平へと位相が本質的に転換したのである[39]。

---

[36] さらにより最近の文化理論の動向も射程に入れるためには，ハイデッガーからガダマーに至る解釈学自身の流れについても検討する必要があるが，本稿ではその余裕がない。Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)やJean Grondin, "Hemneneutics," *New Dictionary of the History of Ideas* (Detroit: Thomason Gale, 2005), pp.982-987など による明解な整理がある。ハイデガーはデュルタイの解釈学を，単なるテキスト解釈学としてではなく存在論として扱い，「世界内存在」としての人間の本質を把握する哲学を展開した。また，ガダマーによる解釈と伝統的な「先行判断」との循環関係モデルは，社会学的な視点と近似する（注49参照）。さらに解釈学はポール・リクールによる人間の行為を「テキストとして読む」という議論を展開する。このような社会学的解釈学はまた，ギアーツの「解釈学的」な方法とも重なり合う。リクールの解釈学理解については彼が社会科学系の雑誌に掲載したPaul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," *Social Research* 38, 1971, pp.529-562がある。

[37] Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialenwelt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993 [1932]), S.9。

[38] Harold Garfinkel, *The Perception of the Other: A Study in Social Order* (Unpublished Ph.D Diseertation, 1949)を参照。これはガーフィンケルがパーソンズの下に提出した博士論文である。この論文は，シュッツから受けついた現象学的問題（「他者の知覚」）を，パーソンズ行為理論の観点（「秩序問題」）から論じた興味深い論文である。

では，この文化理論的秩序問題への「解」はどのようにして与えられたのか。筆者の見方では，その「解」は意外にも簡単に与えられている。シュッツは『社会的世界の意味構成』のなかですでに，主観的に「思念された意味」は「本質的にアクセス不可能」という立場をとっている[40]。そこでシュッツは，所与に構成された意味連関のパターンである「解釈図式」の概念を導入する[41]。そのなかでとりわけ他者理解の場面で用いられるのが「類型」である。現象学から出発して主観的観点を徹底したように見えた初期のシュッツにおいても，間主観性問題を経験的にあつかうために，結果的に超主観的構造要因を採用しているのである[42]。

超主観的な「解釈図式」を行為者にとって所与のものとして導入する「解」の与え方は，パーソンズがホッブス的秩序問題に対して行った「規範」という「解答」のしかたとある意味類似している。だが，その概念の占める位相は異なる。「解釈図式」は行為の欲求をコントロールする概念としてではなく，意味秩序を構成する概念として導入されているのである。それはパーソンズの「規範」ではなく，むしろレヴィ＝ストロースの「構造」や「記号」あるいはフーコーの「ディスコース編成」の概念と同一の地平にある。

アメリカに渡ってからのシュッツはさらにその「構造的」な側面を強め，生活世界を構成する「知（Wissen）」の構造論へと向かっていく。晩年の著作『生活世界の諸構造』では，そのようなシュッツの理論的到達点が如実に示されている。彼は生活世界での意味秩序の構造を「知のストック（Wissensvorrat）」という概念を用いて分析している[43]。「知のストック」とは，「過去の経験の

---

[39] ホッブス的秩序問題と間主観性問題を，二つの秩序問題として論じているものとしてJohn Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambrdige:, 1987), p.70，浜日出夫「羅生門問題――エスノメソドロジーの理論的含意」富永健一編『理論社会学の可能性―客観主義から主観主義まで』（新曜社，2006），271-289頁がある。ヘリテジは二つの秩序を「規範的秩序」と「認知的秩序」と，浜は二つの秩序問題を「ホッブス問題」「羅生門問題」と呼んでいる。「認知的秩序」ヘリテジの言うように，「協力か対立かという［ホッブス的秩序］問題に先行する」問題である（強調は引用者）。それを本稿では「文化論的地平」と呼んでいる。

[40]「思念された意味はどの他者にとっても本質的にアクセス不能（unzugänglich）である。なぜならばそれは，そのつどの意識の流れのなかでのみ構成されるものだからである。」（Schütz, *Der sinnhafte Aufbau,* S.140.）

[41]「いうまでもなく表現の客観的意味内容（die objektiven Sinngehalte）は「理念的な具象性（ideale Gegenständlichkeiten）」として，そしてその具象性が統合される客観的言語，芸術，学問，神話などの偉大なるシステムとして，他者の行為の意味解釈において特別な機能をもつのである。その客観的な意味内容はすなわち，他者の行為のあらゆる意味解釈の解釈図式（Deutungsschemata）としてあらかじめ与えられている（vorgegeben）のである」（*Ibid*., S.45，強調は引用者）。解釈図式はまた，体験の意味の自省的な理解においても用いられる。

[42] 主観的解釈アプローチが，自らの立場に立脚する限り，集合的意味秩序を説明できないという事態を，アレクサンダーは「「個人主義」のディレンマ」と呼んでいる。Jeffrey C. Alexander, “The ‘Individualist’ Dilemma in Phenomenology and Interactionism,” in E. N. Eisenstadt and H.J. Helle (ed.), *Perspectives on Sociological Theory, vol.1: Macro Sociological Theory* (London: Sage, 1985), pp.25-57。

堆積」によって形成された集合的な意味連関のパターンであり，他者理解・世界理解のために利用される認知の「類型」である。それは，生活世界における自明性を構成し，ある一定の意味理解の方法がその有効性や正当性を問題にしないですますことを可能にしている。日常的な行為は，この所与で自明視された「知のストック」を介して営まれるのである。「要するに，どの状況も知のストックの助力により定義され，処理されるのである。知のストックとはつまり本性的にも，構造的にも，そして機能的にも，状況や状況に結びついた経験に関連づけられている」[44]。

では晩年のシュッツは，解釈的アプローチから構造的アプローチへと大転換を遂げたのか。いっけんそのようにも見えるが，決してそうではない。晩年のシュッツもいぜんとして自己の意識経験に依拠した「現象学的」見地から，主観が相互に作用しあう「相互主観性」にアプローチする立場を放棄してはいない。人々は意味秩序の自明性もまた，主観の意識経験にもとづく。シュッツによれば，その相互主観的な意味の自明性が成り立つのは，行為者がそれぞれの立場を交換しても見方は変わらないはずだということ（そのような自明性への信頼）を前提にしているからである。これをシュッツは「互換的視座の一般テーゼ」と呼ぶ[45]。

シュッツのこの「テーゼ」はまた，自明性の構造が相互主観的な理解過程に支えられたものであり，よってその理解過程の中で知の自明性の構造も変更されうることを示唆している。よって「知のストック」も状況に応じて絶えず修正・変更にさらされた不確定で多義的なものである。

> われわれ関係の進行のなかで，私は自分の知を利用し，点検し，修正し，あらたな経験を得る。私の全ての知のストックはそれゆえ変更にさらされる。時には消滅するほどに重要性を失い，時には決定的な意味を持つようになる。よってわれわれ関係における私の他者との経験は，多様な意味・解釈連関のなかにおかれるのである[46]。

---

[43] Alfred Schütz / Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Konstanz: UVK, 2003)。これは晩年にシュッツが残した草稿と章構成のプランをもとにトーマス・ルックマンがシュッツの死後編纂したものである。ルックマンはシュッツの構成プランに多少の変更を加えているが，理論的な大枠にはほとんど影響がないものと判断した。この700ページ近い大著の中で，「知のストック」は「類型性（Typik）」とならび，生活世界の「知（Wissen）」の構造を分析する際の鍵概念として用いられている。なお，英語では「知」は「常識的知識（common-sense knowledge）」，「知のストック」は「手持ちの知識のストック（stock of knowledge at hand）」と表現されている。Alfred Schutz, “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action,” in *Collected Papers,* vol. I (The Hague: Martinus Hijhoff, 1962) [1953年に論文として出版], p.7を参照。

[44] Schütz / Luckmann, *Strukturen,* S.149。

[45] *Ibid*., S.98-101。原語は“Generalthese der wechselseitigen Perspektiven”。この「テーゼ」は立場の交換可能性の理想化，有意性体系一致の理想化の二つから成っている。「理想化」とは「その他諸々（Und-so-weiter）」と「再三再四の可能性（Ich-kann-immer-wieder）」の理想化であるとされ，要するに立場の交換可能性と有意性体系の一致が常時誰とでも成立していることを自明視することをさしている。

[46] *Ibid*., S.107。

ガーフィンケルのエスノメソドロジーは，この相互主観的意味構成を時間的過程のなかでとらえ，その不確定性と多義性とに徹底して焦点を当てたものである。彼は，行為者が日々の日常生活のなかで状況を理解し，「説明可能（accountable）」にしていく過程を解明しようとする。その過程での相互理解は「永続する不確定な達成」であり，絶えず理解の水準は変化する。しかしそこにはまた，社会的に所与な知の図式である「基本パターン（underlying pattern）」が絶えず参照されている[47]。例えば，性転換をする「アグネス」も，性のカテゴリーそれ自体は自明視している。それは性のカテゴリーが社会的に所与な「知のストック」だからに他ならない[48]。

構造的要因と相互主観的理解過程との循環[49]。この関係性をエレガントなかたちで総合してみせたのがゴッフマンの「フレーム」理論であろう。彼はその「フレーム分析」について，「私の目的は，われわれの社会において出来事を理解するために利用される理解の基本枠組のいくつかを抽出し，この枠組がこうむる特別な脆弱さを分析することにある」と述べる[50]。そして，そこで用いられる基本概念の「フレーム」をゴッフマンは，「「今何が起きているのか」を定義するもの」であり，「出来事とそれへのわれわれの主観的かかわりを統御する組織化の原理」であると定義している[51]。ゴッフマンのフレーム概念は状況を定義する際の社会的に所与の枠組である。ゴッフマンの分析の中心は，その「フレーム」の転換であり修正である。ある出来事が最初は本当に起きたことのように見えて，実はジョークであったり，夢であったり，偶然であったり，何かの間違いであったり，

---

[47] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967), p.78。ガーフィンケルは，日常生活における状況理解の方法を，カール・マンハイムにならって「ドキュメンタリー的解釈の方法」と呼んでいる。「基本パターンは個々のドキュメンタリー的エビデンスから来るだけではない。個々のドキュメンタリー的エビデンスもまた基本パターンについて「知られていること」をベースにして解釈されるのである。基本パターンと個々のエビデンスは相互に彫琢しあうべく利用される。」ここで「基本パターンについて「知られていること」(”What is known’ about the underlying pattern”)」という表現は，基本パターンが社会的に共有された集合的構造概念であることを示ししている。

[48] *Ibid*., pp.116-185。ガーフィンケルはUCLAのクリニックの患者である「アグネス」が性転換をめぐって経験した事態を詳細に分析している。ただし，ガーフィンケルの分析を社会的に所与の図式を用いた「構造主義的」なものととらえるのか，あるいは逆に理解過程を状況依存的でアドホックなものととらえるのかには意見の相違がある。前者の解釈としてAuthur W. Frank III, “Reality Construction in Interaction,” *Annual Review of Sociology,* 5, 1979, pp.167-191があり，後者の解釈としてJames L. Heap and Philip A. Roth, “On Phenomenological Sociology,” *American Sociological Review,* 38, 1973, pp.354-367がある。本稿は前者の立場に立っている。

[49] この解釈的文化理論に繰り返しあらわれる解釈行為と集合的構造との循環的関係性は，解釈学で言う「解釈学的循環」に相当する。H.-G.ガダマーはデュルタイに由来するこの概念を発展させ，ハイデガーを参照しつつ解釈過程における「先行構造（Vorstruktur）」「先行判断（Vorurteil）」が前提になることを強調している。Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.B.Mohr, 1975), S.250-290。

[50] Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), p.10（強調引用者）。

詐欺であったり，劇場でのパフォーマンスであったりする。それを行為者は「フレーム」を変更することによって理解するのである。

シュッツからゴッフマンに至る「ミクロ社会学」の諸理論（本稿で扱えなかったシンボリック相互行為論も含めて），対象とするのはミクロな対面的相互行為状況である。そのため解釈的アプローチはしばしば，マクロな現象は説明できないという批判を受けてきた。しかしそれは正しくないだろう。マクロな現象でも，そこに関わる人間の行動が何らかの意味構成・意味秩序に関わる限り，「解釈」的な視点は有効である。例えばゴッフマンのフレーム分析がデイヴィッド・スノウらにより社会運動論に適用され，現在この分野での主要な理論枠組の一つになっていることは，その証左である[52]。

むしろ解釈的アプローチの問題は，意味秩序を構成する集合的かつ所与な「構造」のもつ持続的作用を「客観的」に考察する視点に不足しているところにある。それは解釈的アプローチが原則的に，意味理解を担う当事者の主観性（ないし相互主観性）を超えた超主観的視点をとりえないからである。次に論ずる構造的文化理論は逆に，超主観的な意味の「客観的」構造から文化にアプローチするものである。

構造的アプローチ

構造的アプローチは，集合的な意味秩序の「客観的」な内的連関性の構造ないし過程を再構成してみせることを課題とする。この意味秩序の構造は，その意味を担う当事者には意識されずに作用するものであり，そのため当事者の主観的意味理解という観点からは把握できるものではない。解釈的アプローチが立脚する「主観」や「主体」も，意味秩序全体（「システム」）を構成する「記号」（シニフィアン）の一つと理解される。

このような構造的アプローチも，フッサールが現象学を始めたのとほぼ同時期の20世紀前半に

---

[51] Goffman, *Frame Analysys*, p.11。ゴッフマンのフレーム概念を，構造主義や記号論に通じるものとして理解する論者もいる。例えばGeorge Gonos, "'Situation' versus 'frame'," *American Sociological Review* (42), 1977。ゴッフマンの理論を文化理論として紹介した論稿としてHubert Knoblauch, "Erving Goffman. Die Kultur der Kommunikation," in Stephen Moebius und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur: Theorien der Gegenwart* (Wiesbaden: VS, 2006), S.157-169がある。

[52] フレーム理論は1980年代半ばから台頭した社会運動論の理論枠組である。スノーはフレーム理論について「フレーム化（framing）の視座は，社会運動の活動家や参加者その他の勢力（敵対者，エリート，メディア，対抗運動等）によって行われている記号化や意味構築にフォーカスをあてるものである」と述べている。David Snow, "Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields," in *The Blackwell Companion to Social Movements* (Oxford: Blackwell, 2004), p.384。

しかしまた，ゴッフマンのフレーム分析が（さらに彼の社会学全体が）20世紀中ごろの資本主義社会アメリカの中産階級文化という，限られた歴史的・社会的背景のなかに限定された議論になっているということは，すでに多く指摘され，ゴッフマン自身も認めていたといわれている。この構造的文脈について，ゴッフマンの理論では十分に把握できないという面がある。

発生した。やはりその系譜は単一ではなく，また錯綜している。その全てを説明できる用意は今の筆者にはないが，現在の文化社会学に影響力をもつ系譜として，次の二つを分けておこう。

その一つの流れは，ロシアの民俗学者ウラディミール・プロップの構造主義詩学に由来するものである[53]。その研究は，無数のロシア民話の中に共通して見られるプロット（筋）の構造を抽出したもので，その後の文学理論における「ナラティブ理論」の流れを形成する。ナラティブ理論はその後，ヴィクター・ターナーの社会的ドラマ論とともに社会学の中に取り入れられ，1980年代以後のアメリカ文化社会学の中で用いられるようになった[54]。それは，特定の社会現象を一つの物語とみなし，そこに潜在するプロットの構造を抽出しようというものである。

もう一つは構造主義言語学，特にフェルディナンド・ド・ソシュールに端を発する系譜である。人文社会科学一般では，こちらの系譜の方が「構造主義」としてメジャーであろう。レヴィ＝ストロースがその方法を人類学へと応用し，そこから一方でロラン・バルトやウンベルト・エーコらに連なる記号論（semiotics）の流れ，もう一つはミシェル・フーコーからジャック・デリダ，エルネスト・ラクラウなどへと連なる「ポスト構造主義」の流れが生まれる。しかし，この二つは相互に複雑に絡み合っている。

ここでは，こうした錯綜した系譜のなかでとりわけインパクトの大きいレヴィ＝ストロースの構造主義からポスト構造主義に至る流れに焦点を当てて議論していきたい。

構造主義の発想の基礎はソシュールの言語学のなかに見出せる。ソシュールは言語の本質を，現実世界から独立して存在する言語の「構造」に見出した。その独立性を彼は「恣意性」という言葉で表現する。言語は単に現実を描写するものではなく，差異によって構成される「記号のシステム」として存在する。記号が意味を持つのは，意味秩序全体が記号間の関係性からなる「システム」を構成しているからである。個々の発話行為は，言語の「構造」を参照にして行われる。ソシュールは個々の発話行為を「パロール」，言語の構造を「ラング」と呼んだ[55]。

人類学者レヴィ＝ストロースは，この構造主義の発想を親族関係や神話に関する研究に応用し，親族関係や神話における「構造」の分析を試みた[56]。言語全体を統括する客観的構造（「ラング」）

---

[53] Robert Scholes, *Structuralism in Literature* (Yale University Press, 1974), pp.60-73。プロップの構造主義詩学は，ソシュールやレヴィ＝ストロースの構造主義とその発想におい多くの類似点を見出せるが，後者の構造主義とは別途に発想されたものである。

[54] Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974)。Smith and Riley, *Cultural Theory*, pp.184-187の整理も参照。

[55] Smith and Riley, *Cultural Theory*, pp.93-94など。

[56] 例えば，レヴィ＝ストロースは次のように述べている。「親族問題の研究に関して（また，疑いなく他の問題に関しても）人類学者は構造言語学と似た状況に置かれていることを発見する。［言語学における］音素のように，親族用語は意味の単位である。音素のように，親族用語はシステムに統合されることではじめて意味を持つ。」Claude Lévi-Strauss, “Structural Analysis in Linguistics and Anthropology,” in his *Structural Anthropology* (New York: Penguin Books, 1977), p.34。レヴィ＝ストロースはここで，ソシュールではなくトロベツコイの構造言語学に言及している。

が存在するように，親族関係や神話の基礎にも，そこに関わる当事者の主観や意図を超えた「潜在的構造」が存在するはずである。レヴィ＝ストロースの研究は，その構造における一般的な規則を，二元コードから成る記号の組み合わせによって解明することに注がれた。例えばオイデプスの神話について彼は，「血縁関係の過大評価／過小評価」「土着性の否認／維持」という二つの単位（「神話素」）の二分コードを見出し，オイデプス神話について様々な解釈や表象を統括する規則性を抽出しようとする[57]。

レヴィ＝ストロースの構造主義人類学は，社会を構成する意味秩序が客観的に存在していて，その規則性を解明することが可能であるということを示した点において画期的な研究であった。しかしまた，そのスタティック（静態的）で非歴史的な点が批判の対象にもなった。ポスト構造主義は，そのような構造主義批判から出発するものである。

フーコーが初期に展開した「考古学」は，そのような構造主義からの批判的離脱を示す一つの例である[58]。それは一面において構造主義の視点を引き継ぎ，超主観的な意味秩序の再構成を目指している。だがフーコーがレヴィ＝ストロースの構造主義と決定的に違うのは，その意味秩序が歴史的な構築物であるということを明確に打ち出した点にある。歴史的断絶を経て変化する意味秩序を，フーコーは「ディスコース編成」という言葉で表現する。「ディスコース」とは，語られたり書かれたりすること，すなわち「言表（énoncé）」の総体であるとされる[59]。ディスコース編成は，様々な言表の分散・配分と言表間の関係性（論理的あるいは比喩的連関，相関，共存，矛盾，断絶などの様々な関係）を統御する規則がある。フーコーは，学問領域（18世紀の政治経済学や自然史，一般文法，19世紀の臨床医学など）の領域としての一体性の成立を，ディスコース編成の分析を通じて解明しようというのである[60]。

フーコーが「ディスコース編成」の歴史性を明らかにすることが可能となったことの理由の一つ

---

[57] Claude Lévi-Strauss, “The Structural Study of Myth,” in his *Structural Anthropology*, pp. 206-231。ここでレヴィ＝ストロースはフロイトの精神分析理論（「エディプス・コンプレックス」）までをも，オイデプス神話の中に含めている。これは彼の構造主義的神話分析が，決して「未開社会」の理論にとどまったものではないことを示している。

[58] 一般的なフーコー解釈では，1960年代までの「考古学（archéologie）」が，1970年代に「系譜学（généalogie）」へと変化したと捉えている。「考古学」が「ディスコース編成」を基本概念としているのに対し，「系譜学」は「権力」と「知」の関係を明らかにしようとしたものである。フーコー解釈では古典的研究であるDreyfus and Rabinow, *Michel Foucalt*を参照。本稿もこの解釈に従っている。

[59]「［ディスコースの場は］効果をもった全ての言表（話されたものでも書かれたものでも）の総体であり，出来事として分散している」。Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972), p.28。このフーコーの『知の考古学』において，彼の「考古学」の理論が論じられている。

[60] フーコーは「考古学」の課題についてこう述べる。「私はある［学問的な］領域がいかに欠陥なく，矛盾なく，内的な恣意性なしに組織されうるのかを示したい。そこにおいては言表とその集合化の原理，それが形成する偉大なる歴史的一体性，それを記述可能にする方法などがすべて問い直されるのである」（*Ibid*., p.114）。

として，彼がレヴィ＝ストロースや記号論者のような二元コードによる超時間的な形式による説明を回避し，「出来事」として生起する「言表」，そしてそのような「言表」からなる特定の「ディスコース実践」に着目したところにあるだろう[61]。だがそこでフーコーは，言表を生み出す「主体」について論じるわけではない。現象学などの解釈的アプローチが立脚していた「主体」や「主観」を，むしろフーコーは徹底的に避けている。しかしながらまた彼は，言表やディスコース実践がもたらす作用，特にディスコース編成に対して差異をもたらす作用に注目することにより，意味秩序の多様性・不確定性を視野におさめることが出来るのである。彼は次のように述べる。

> 私の目的は……同じディスコース実践のなかで異なった対象について語り，矛盾した意見を述べ，矛盾した選択をすることが人間にとっていかに可能なのかを示すことである。また……あるディスコース実践が他のそれとどのように違うのかを示すことである。要するに，私は主体の問題を排除したいのではなく，ディスコースの多様性の中で主体が占めることができる地位や作用（function）を定義してみたいのである。[62]

このようなディスコースの意味秩序の多様性・不確定性への視座をさらに拡張したのがエルネスト・ラクラウである。彼は（シャンタール・ムフとともに）ディスコース分析に「アーティキュレーション（articulation）」という概念を新たに導入する[63]。アーティキュレーションとは，断片をつなぎ合わせることで意味を同定（identify）する行為（実践）のことである。そしてラクラウとムフは，ディスコースを「アーティキュレーションの実践から生まれる構造化された総体」であると定義する。ここから読み取れるように，「アーティキュレーション」はフーコーの「言表」に近い位置を占めているが，ラクラウらはこのアーティキュレーション概念のもつ「実践」性を強調することで，ディスコース編成をさらに不確定で絶えず変化するものとして捉えていく。

> ［ディスコース編成における］関係性の論理は不完全で，不確定性に侵食されているのである。……こうして無人の地（no-man's land）が現われ，アーティキュレーションの実践を可能にしている。……［意味の］同一性（アイデンティティ）も関係性も，その必然性の性質を失う。[64]

---

[61]「［ディスコース］編成のシステムは，特定のディスコース実践のなかで何が関係しあうのか，どのような言表がなされるのか，どのような概念が形成されるのか，どのような戦略が組織されるのかを規定している」（*Ibid*., p.74）。

[62] *Ibid*., p.200（強調は引用者）。

[63] Ernest Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London and New York: Verso, 2001 [改訂版，初版は1985]), pp. 105-114。“Articulation”は訳しにくい。断片を有機的に接合するという意味と，他と区別（分節）するという意味が融合している。また接合と分節を通して「意味を明らかにする」「表明する」という意味にもなる。ここではその多義性を担保するため，「アーティキュレーション」という原語を音表記のままで用いることにする。

[64] Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist* Strategy, pp.110-111。

アーティキュレーション概念を通じてラクラウらが試みるのは，構造概念のポスト構造主義的な時間化である。構造主義は構造を超時間的な「差異のシステム」と捉えた。それに対し，差異概念を「差延（différance）」へと時間化し，絶えざる意味の生成と構造の変容を論じたのはジャック・デリダであった[65]。ラクラウらはデリダを参照しつつ，ディスコース的な場において意味が「過剰」に産出されるとする。そのため意味の同一性（アイデンティティ）は絶えず変化し，「部分的に固定化」されるに過ぎない。この部分的に固定化された意味の「結節点」を構築こそが，アーティキュレーションの実践である[66]。

ここでラクラウらは，この意味構築の実践を決して主体の意味構築や意味解釈行為に還元したりはしない。むしろ主体のアイデンティティそれ自体がディスコースの場の中で生み出される記号であり，その記号の意味の同一性も決して固定化されない，「浮遊するシニフィアン」にすぎないものとされる[67]。しかしそれはまた，アーティキュレーションの実践を通じて，社会的主体のアイデンティティが様々に多義的に構成されるということをも意味している[68]。

このように構造的アプローチの文化理論は，「言表」や「アーティキュレーション」などの「実践」の作用を取り入れることにより，ディスコースにおける意味秩序の内的連関関係を時間化した。それを通して，主観的意味構築・意味解釈行為に還元することなく意味秩序の不確定性，変容，多

---

[65] ただしラクラウらはここで，デリダの「差延」概念を直接用いてはいない。ラクラウらの議論を「差延」概念を用いて解説しているのは，アンドレアス・レックヴィッツである。Andreas Reckwitz, “Ernest Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen,” in Stephan Moebius und Dirk Quadflied (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (Wiesbaden: VS, 2006), S.339-349（「差延」に言及したのはS.342）。だが，ラクラウらはデリダの『エクリチュールと差異（Writing and Difference）』から，意味概念の時間化と解釈できる，つぎのような部分を引用している。「構造の構成における中心への欲望をなんらかのかたちで統御する法則と，その中心的存在への法則の転換と代替を指示する記号化の過程とをともに考えていくことが必要である。その場合中心的存在は，決してそれ自身ではありえず，常に既にその代替を求めて自分自身から逃亡していくものである」（Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p.112）。ここでラクラウらは，意味を固定化する「超越的シニフィエ」が存在しないことを主張する。

[66]「アーティキュレーションの実践は……部分的に意味を固定化する結節点（nodal points）の構築にある。またこの固定化の部分性は社会的なるものの開放性から来るものであり，それがまたディスコース的な場の無限性による，あらゆるディスコースの絶えざる過剰の帰結なのである」（*Ibid*., p.113）。なお，ここで「結節点」という概念は，ジャック・ラカンから来た概念である。

[67] ラクラウは後の著作で，この「浮遊するシニフィアン」を「空虚なシニフィアン」とも呼ぶようになる。Ernest Laclau, *Emancipation(s)* (London: Verso, 1996), pp.36-46, *On Populist Reasons* (London: Verso, 2005), pp.129-156。

[68] ここで彼らは，「空虚なシニフィアン」としての主体を決して否定的にはとらえていない。むしろこれをマルクス主義の経済的本質主義を脱却する可能性として肯定的にとらえているのである。ラクラウの「ラディカル・デモクラシー」論は，この「空虚なシニフィアン」としての集合的主体がいかに形成されるのかにかかっている。これは彼の「ポピュリズム」論へとつながっていく。だが，この極端に反「経済決定論」的なラクラウのディスコース論は，逆にディスコース還元論・ディスコース全体主義（全てをディスコースとして捉える見方）の方に走りすぎているきらいがある。

義性の解明への道を開いたのである。

しかし構造的アプローチが意味理解の（相互）主観性を否定した結果，解釈的アプローチにとっての課題である「二重の解釈学」（ギデンズ）への視点が見失われている。「二重の解釈学」とは，当事者による現実世界の理解（ファースト・オーダーの観察）と，その当事者による理解をさらに研究者が理解すること（セカンド・オーダーの観察）との二重性のことである[69]。当事者の意味理解は重要だが，研究者による「学問的」な分析は単なる当事者の意味理解の反映ではありえない。この二つのオーダーの「観察」をどう折り合わせていくのかが，解釈的アプローチにとっての難問になっている。

構造的アプローチでは，研究者が社会の「構造」を把握するできる能力を前提にしている。例えばフーコーが論じるディスコース編成も，フーコーという研究者が理解した現象にすぎない。そこには当事者からみた世界理解との不一致という問題は考慮されていない。しかしフーコーの解釈は果たして正しいのだろうか。その保証はどこにもない。構造的アプローチは，「主体」を絶対視する近代思想を否定する半面で，研究者自身の視点の絶対性を素朴に前提にしている。解釈的アプローチは，まさにそのような研究者の「科学的」な絶対性に疑問を投げかけているのである[70]。

意味秩序の構造や作用を，単に研究者が構成した「構造」概念だけで理解したのでは，まさに「恣意的」で硬直したものになる可能性が高い。ファースト・オーダーの観察とセカンド・オーダーの観察が全く一致するということは不可能だとしても，その折り合いについて絶えず省察し続けることは，文化研究にとっては重要であろう。その点で解釈的アプローチのもつ「解釈」への視点は不可欠である。

主知主義・精神主義からの脱却

二つのアプローチにおける視点に根本的相違にもかかわらず，双方のアプローチにおいて共通して見られる動向がある。それは，意味を知性あるいは精神の内部での現象であると捉える主知主義・精神主義からの離脱という傾向である。

---

[69]「二重の解釈学（double hermeneutics）」の概念はGiddens, *New Rules of Sociological Method*, pp.148-154で述べられている。二重の解釈については，シュッツにならって「一次的構成」「二次的構成」という言い方もあるが，ここでは「ファースト・オーダーの観察」「セカンド・オーダーの観察」というルーマン的用語法を用いる。

[70] しかしながらエスノメソドロジーは，逆の意味で二重の解釈学の問題を回避している。エスノメソドロジーでは「社会学者」の視点と当事者の視点とを本質的に区別しない。これはエスノメソドロジーの反科学主義をあらわしているが，筆者はこの見方も不適切であると考えている。なぜならば，専門の研究者（この場合は社会学者）とその他の当事者（場合によっては社会学者が含まれる場合もあるだろう）とでは，現実世界を理解する際の社会的な立場が異なるからである。研究者は研究者として世界を見る。しかし一般にはそのようなことはあまりない。このような社会的立場に即した「利害関心」の相違が，世界の観察の仕方にも影響を及ぼしているのである。エスノメソドロジーは，この相違を考慮に入れていない。

フッサールであれば「主観的意識」，レヴィ＝ストロースであれば「無意識の精神構造」のように，現象学と構造主義は，主観か客観かという違いを超えて，ともに意味付与や意味秩序を「頭」や「心」の中の現象として（「内面」の現象として）捉えていた点で共通していた。それに対しシュッツ以後の現象学的社会学，フーコー以後のポスト構造主義の諸理論においては，「内面」において言語化・意識化されなない行動やその行動を可能にしている状況の面から文化の問題を捉えようとする傾向が様々なかたちで見られる。

例えばフーコーの場合，ディスコース編成の規則性を明らかにする「考古学」は，ディスコースとその「制度的な場，事件・実践・政治的決断の組み合わせ，経済的過程の連鎖」などをめぐる「非ディスコース実践」との関連性を明らかにすることが必要であると指摘されている[71]。それに対しラクラウとムフは，フーコーの二分法を否定して全てをディスコース実践と捉え，ディスコースの外部を認めない立場をとる。しかしまた彼らは，ディスコースが「純粋に言語学的」な実践ではなく，制度や身体的行動とも融合した「物質的」なものであるとも論じている[72]。さらに彼らは，「アーティキュレーション」という社会的主体構築の実践を「敵対関係（antagonism）」のなかに位置づけることで，実践が事実上，ディスコースの外部へと開かれたものにもなっている[73]。

他方，後期シュッツにおいて，「知のストック」と行為者との関係は，もはや単に内的な意味連関の理解だけによるものではなく，外的な実用性に基づくものにもなっている。シュッツによれば，「知のストック」は行為者にとっては「使用説明書」のようなものであり，行為者の「実践（Praxis）」は状況に応じてそれをルーティン的に，あるいは“know-how”的知識として実用的に用いるのである[74]。また，ガーフィンケルは，日常生活において状況を「説明可能」にしている人々の「組織化された巧みな実践」の方法と，そこにおいて用いられるスキルや知識などを明らかにしようとする[75]。そこで行為者はもはや「内面化」された規則や規範に従うものではなく，状況に応じた「実践的」行為能力をもったものである。さらにゴッフマンにおいて，「フレーム」は行為者の意味秩序を構成すると同時に行為者の操作の対象ともなる。相互行為は，互いに他者の状況

---

[71] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, p.157。1970年代のフーコーは，「非ディスコース実践」の側面を重要視し，「権力」の組織的・制度的作用に注目する「系譜学」へと転換する。この経緯に関してはDreyfus and Rabinow, *Michel Foucault*を参照。しかしながらその結果ディスコース概念が後退し，文化理論からは逸れてしまうことになる。

[72] Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, pp.108-109。ここでラクラウらはウィットゲンシュタインの「言語ゲーム」論を引用して説明している。

[73] その場合も敵対関係は，ディスコースを通じて意味を持つことで「現実の力」になる。*Ibid*., pp.110, 122-134。またラクラウらが，社会主義運動の政治戦略としての「ヘゲモニー」概念の検討から，ディスコース論を展開していることにも留意すべきである。

[74] Schütz / Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, S.42-43。

[75] Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, p.11。ここでガーフィンケルは「組織化された巧みな実践の不確定で連続的な達成（contingent ongoing accomplishment of organized artful practices）」の作業に関する手続きを明らかにするのが，エスノメソドロジーの目的であると述べている。

の定義に影響を与えるため，フレームを操作しあうゲームとして分析される[76]。その「ドラマトゥルギー」的ゲームの中で，他者に観察可能な身体的動作を通じて，ルーティン的あるいは戦略的に状況定義のフレームを操作する[77]。

このように文化理論が主知主義・精神主義から離脱する先に見出される，意味の客観的構造からも，また主観的意識の流れからも把握すること出来ない種類の様々な行動を，ここでは「実践行動（practice）」と総称しておこう[78]。文化理論においては，解釈的アプローチにおいても，構造的アプローチにおいても，「実践行動」を重視する方向へと向かっている。それが1980年代以後に盛んになる文化社会学において，大きな流れの一つを構成していく。

5．現代の文化社会学

3節の最後で述べたように，1980年代から展開される文化社会学では，解釈的アプローチと構

[76] それはフレーム分析における「転調（keying）」や「偽造（fabrication）」についての研究だけではない（Goffman, *Frame Analysis*, pp.40-122）。『日常世界における自己呈示』（1959）や『出会い』（1961）など，『フレーム分析』以前のゴッフマンの研究にもあてはまる。

[77] 1960～70年代の「ミクロ社会学」が，このような「プラグマティック」な行為を強調するのは，パーソンズ理論の「規範偏重」，その「判断中毒（judgemental dope）」への反発から来ている。しかしその結果，文化の構造やその内容を軽視し，相互行為の過程それ自体に注目する傾向を強めた。特にエスノメソドロジーの「会話分析」にその傾向が強い。この点に関する文化理論からの批判に関してはSmith and Riley, *Cultural Theory*, pp.66-67を参照。

[78] 現象学と構造主義の主観主義対客観主義という構図を乗り越える観点として「実践行動」を見出す議論として，Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*やReckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*がある。特に後者は，文化理論の展開を「実践的文化理論」への「収斂」と見る。本稿はこのレックヴィッツの視点から大きな示唆を得ている。

また近年，人文社会科学全般において「実践行動」に着目する「実践論的転回（practice turn）」なるものも論じられるようになっている。Theodore R. Schatzki, Karin Knorr-Cetina, and Elke von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (London: Routledge, 2001)を参照。このなかに，後で本稿が論じるアン・スワイドラーも，文化社会学の観点から「実践行動」について論じている。

なお，フーコーやラクラウらが使う「実践」概念は，本稿で言う「実践行動」と必ずしも同じではない。本稿の視点から見れば，彼らの「実践」概念は，むしろ解釈的アプローチの「意味付与」概念と同じ次元にある。だが，同時に彼らが，意味秩序を構成し，変容させる要因として「主体」ではなく「実践」に着目していたことは，彼らの「脱主知主義」的傾向にもつながったと考えられる。

またしばしば誤解されるが，「実践行動」の概念は功利主義的社会理論の前提にする「合理的行為」とは別物である。それはその場の状況の中で「理がある（reasonable）」あるいは「気の効いた（sensible）」行為ではあったとしても，「合理的（rational）」ではない。普遍的な「合理性」の基準は想定されえないからである。その「理」は，ブルデューの言う「ゲーム感覚」に近く，それぞれの場（ブルデューの言葉でいえば「界」）の不文律なルールや論理に支配される。また「戦略的」ではあるが，合理的な目的手段図式に従った戦略ではなく，しばしばルーティン的ないし即興的である。合理的な目的手段図式に従って行為できるほど入手可能な情報は十分でないし，またそれを十分に斟酌できる時間もないからである。

造的アプローチの対立を乗り越えようとする分析枠組みが構想されるようになる。本節では，その試みをのなかから特に重要と思われる二つのアプローチを紹介し，検討することから始めたい。

第一は，前節の最後でふれた「実践行動」の視点から文化を把握しようとするアプローチ。これを実践論的文化理論と呼ぼう。第二は，解釈的と構造的双方のアプローチを利用しつつ，文化の内的連関の内容や持続性を積極的に評価し，文化の因果的作用における「自律性」を強調するアプローチ。これをここでは構造解釈学的文化理論と呼ぶ。それぞれの特徴や長所，そして難点について考察する。

実践論的文化理論

「実践行動（practice）」の概念は，社会学理論においてはすでに1970年代からピエール・ブルデューやアントニー・ギデンズによって，「構造と主体」「客観と主観」といった従来の対立を乗り越え，あるいは媒介する概念として，「行為」に変わる社会的行動の基本概念として用いられるようになっていた[79]。特にブルデューは，「実践行動」概念を用いることで，文化理論の大きな転換をもたらした。実践行動の概念は，ブルデューの影響を通して現代の文化社会学に取り入れられていくのである。

ブルデューによれば，実践行動は一方において習慣化された認知や動機付けの構造としての「ハビトゥス」によって生み出されている。他方において実践行動は，特定の社会領域である「界」の中での「ゲーム感覚」によって戦略的に選択される。ハビトゥスは界の論理を通じて，具体的に行為者の実践行動に影響を与える。ここで実践行動は，社会の構造的規則に従属するものでも，また主観的意識によって主体的に構築されるものでもない。ハビトゥスという身体的習慣，界という特定に社会的状況下において即興的に発揮される戦略性。この実践行動の二面性は，その後の文化社会学における実践論的理論においても特徴的である[80]。

---

[79] ギデンズについては Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradition in Social Analysis* (London: Macmillan, 1979), pp.49-95を参照。ここで彼は構造と行為を循環させる「構造化」過程のなかに「実践行動（practice）」概念を位置づけている。そこで実践行動は，ルーティン的でありかつ自省的な「モニタリング」行為として把握され，ガーフィンケルの理論などが引かれている。

[80] ブルデューの「ハビトゥス」と「実践」に関してはBourdieu, *Outline of a Theory of Practice*が全般にわたって説明している。特に理論的説明としてpp.1-30, 72-95を参照。しかしこの著作に「界」の概念は登場しない。「界」については，フランスの階級分析との関連でPierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der theoretischen Vernunft* (Frankfur a,M.: Suhrkamp, 1998) [原著タイトル*La Distinctions*], S.355-399。またこの著作の中にハビトゥス，界，実践行動の関連についても各所で論じられている。例えば「[（ハビトゥス）（資本）] ＋界＝実践行動」なる等式（？）も登場する（S.175）。また，「界」と「ハビトゥス」の説明として，もっとも分かりやすくまとめられたものは，ブルデューがルイック・ワコンのインタビューに答えて説明したものであろう。Pierre Bourdieu and Loïc J. Wacquant, *Toward Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp.94-140。そこでブルデューは，社会学における「構造」と「行為者」の概念を「ハビトゥス」と「界」の概念で置き換えたとするワコンの発言を受け入れている。

現代の文化社会学における実践論学派としては，先ずアメリカのアン・スワイドラーをあげることができる。彼女は「ツールキットとしての文化」という分析枠組みを提起した。「文化は行為を一貫した方向へと推進する統一された体系なのではなく，行為者が行為の筋を構成するためにそこから部品を選ぶための「ツールキット」ないしはレパートリーのようなものである」[81]。文化は「内面化」を通じて行為の目的や選好を規定するものではなく，行為者の戦略的行動のスキルや習慣を構成し，状況の必要性に応じて使用される意味やシンボルの集合なのである。

より最近には，ドイツのアンドレアス・レックヴィッツが「社会的実践の文化理論」を提起している。彼も他の実践論者と同様，文化の精神主義・知性主義的概念からの脱却を主張し，ルーティン的実践行動の観点から文化を捉えようとする。「いずれかの精神領域ではなく，反復され，行為者によってルーティン化されたかたちで身体的に表現される社会的な実践行動が，いまや文化分析の重要な中心点なのである」[82]。そして彼は，超主観的な知の枠組，主観的な意味付与を，ルーティン化された「行動枠組（Verhaltensmuster）」を軸に接合する文化理論を構想するのである。

実践論的文化理論は，文化の研究に関してこの他にもいくつかの重要な利点をもっている[83]。先ずこの理論的アプローチは，文化の境界と社会の境界を同一のものと考える均質的文化モデルを解体しているという点である[84]。均質的文化モデルは，かつての文化人類学の「全体論モデル」において明示的に表現されていたが，その後もパーソンズの機能主義理論を通じて広く社会学において

---

[81] Ann Swidler, “Culture in Action: Symbols and Strategies,” *American Sociological Review* (51), 1986, p.275。また彼女の最近の著作Swidler, *Talk of Love*では，「レパートリーとしての文化」の枠組みが，より洗練されたかたちで展開されている。特に同書pp.11-40を参照。「文化のレパートリー論」は，現代アメリカの文化社会学において一つの潮流を形成している。例えば*Comparative-Historical Sociology* (Newsletter of the ASA Comparative and Historical Sociology Section) 13(3), 2001はこの文化レパートリー論で特集を組んでいる。ここではスワイドラーも論文を寄稿している。またIliana Friedrich Silber, “Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repatoire Theory?, *European Journal of Social Thepory* 6(4), 2003は，アメリカの「レパートリー理論」とフランスのボルタンスキーとテヴノーの「プラグマティク社会学」との関係性について論じている。なお，ボルタンスキーは1960年代にブルデューと共同研究をしていた社会学者である。他に「文化的レパートリー」概念を用いた実践論的文化研究としてLyn Spillman, *Nation and Commemoration: Creating National Identities in the United States and Austria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)がある。

[82] Reckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*, S.558。彼の「社会的実践の文化理論」の概要についてはこの書，特にS.542-643を参照せよ。

[83] 実践論的アプローチから，ギアーツ以後の人類学における文化概念について概括したGadi Algazi, “Kulturkult und die Rekonstruktion von Hundlungsrepetoires,” *L’Homme* 11 (1), S.105-119も参照のこと。

[84] Reckwitz, Transformation der Kulturtheorien, S.617-643。均質的文化モデルはまた「ヘルダーの遺産」（ウィマー）や「Xの文化（The culture-of-the-X）」（ストラウス／クイン）モデルなどとしても批判されてきた。Andreas Wimmer, “Herder’s Heritage and the Boundary-making Approach. Studying Ethnicity in Immigrant Societies,” *Sociological Theory,* 27(3), 2009, pp.244-270, Claudia Strauss and Naomi Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p.3。

も前提にされた。またハビトゥスを階級と一体視するブルデューの文化理論にもその反映は見られる。一つの社会が一つの文化によって纏められるという「文化統合の神話」が，均質的文化モデルの前提にはある[85]。それに対し，文化と行為者との関係を，意味枠組の行為者による使用という点からみる実践論的アプローチは，文化と行為者との関係の多様性を把握することができる。ある場合は無関心，ある場合は強いコミットメント，ある場合は批判的ないしシニカルな理解，ある場合は戦略的使用など。よって，文化の意味枠組は決して自動的に行為を集合的に統合するものでない。

第二に文化を構成する意味枠組の多様性である。文化は決して統合された一つの「システム」ではなく，複数の意味枠組のネクサスとして成立している。例えばアメリカ中産階級における「愛の文化」を分析したスワイドラーは，人々が「愛」について語る際に，愛を「選択」として語る枠組と，「コミットメント」として語る枠組について指摘している[86]。また，「近代の主体」の形成と変容について論じたレックヴィッツは，それが近代の文化の複数の「知の秩序」（「ブルジョア的」「反ブルジョア的」など）を参照しつつ，歴史的状況に即して「主体」自身が「主体の文化」をいかに構築してきたのかを分析し，主体概念の「ハイブリッド」性を明らかにしている[87]。

実践論的文化理論のもう一つの利点は，文化を「内面」のレベルではなく実践行動の側面で把握するため，文化の観察可能性が大きく高まったということである。文化は，芸術鑑賞やスポーツ観戦などの人々の行動のしかた，インタビューや公けの場での論争などでの人々の語り方それ自体を対象としている。そのため実践論的文化理論は，経験的研究のために利用がしやすい枠組となっている。

構造解釈学的文化理論

構造解釈学的文化理論は1980年代後半に，ジェフリー・アレクサンダーを中心に形成された文化社会学の流派であり，現在はイェール大学を拠点にして展開されている。実践論的文化理論とは異なり，こちらははるかに「学派」としての自己意識が強い。それはこの「学派」が，様々なかたちでの反発をバネにして発展してきたということと関係がある。その一つは，1980年代までのアメリカ社会学における極端な文化軽視に対する反発であり[88]，またイギリス発のカルチュラル・スタディーズ，またフランスのフーコーやブルデューの文化理論に対する反発である[89]。そのような反発は，「文化の自律」性の強調，「文化理論の強いプログラム」という名称によくあらわれている。そこでのポイントは，文化を階級状況や権力関係に還元して理解する「弱いプログラム」を批判し，

---

[85]「文化統合の神話」の概念についてはMargaret Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.1-21を参照。

[86] Swidler, *Talk of Love*。これはインタビュー調査にもとづいた研究である。

[87] Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkultur von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006)。

[88] 例えば，Alexander, *The Meanings of Social Life*の中で紹介されている，UCLAファカルティー・センターにおける著者と彼の同僚との会話についてのエピソードを参照（p.4）。

文化の内的構造や因果作用の自律性をしたものである[90]。

彼らは文化の内的意味連関を客観的に分析するため，記号論やナラティブ理論などの構造的アプローチと解釈学的アプローチとを総合する枠組を構想している。「前者は一般理論の構築や予測，文化の自律性の主張への可能性を提供する。後者は社会生活の質感や実感を把握する分析への道を開いた。これらに制度や行為者を因果的な媒介項として補完すれば，われわれは強靭な文化社会学の基礎を手にする」[91]。そして彼らはこのような理論枠組を「構造解釈学（structural hermeneutics）」と名づける[92]。

だがこの「学派」の文化研究においては，「解釈」よりも「構造」が優勢している。確かに彼らは，解釈学に従って社会を「テキストとして読む」という方法をとる[93]。しかしその実際の分析では，デュルケーム的な「聖俗」の二元コード，ターナーの社会的ドラマ構造論，そして構造主義詩学のナラティブ論など，超主観的・客観的な構造要因によって説明が試みられている[94]。例えばフィリップ・スミスやロナルド・ジェイコブスの研究では，聖／俗的二元コードの他，ノースロップ・フライによる喜劇，ロマンス，悲劇，イロニー，高次／低次のミメーシス，黙示録などプロットの「ジャンル」概念を用いて，戦争（スミス）や黒人暴動・暴力事件（ジェイコブス）が市民的ディスコース（公共圏）においていかに語られ，その語りがどのような効果を持ったのかについて分析している[95]。

構造解釈学の論者は，文化を「プラグマティック」な観点からしか見ない実践論的文化理論に対しては批判的である。確かに実践論学派は，構造解釈学が重要視する文化の意味連関の「内容」に

---

[89] その反ヨーロッパ的反発ぶりは，時にナショナリスティックでさえある。カルチュラル・スタディーズへの反発としては，Steve Sherwood, Philip Smith, and Jeffrey Alexander, “The British are Coming… Again![!]: The Hidden Agenda of ‘Cultural Studies’,” *Contemporary Sociology* 22 (2), 1993, pp.370-375。またアレクサンダーは異様に長大なブルデュー批判論文を書いている。Jeffrey Alexander, “The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu,” in his *Fin de siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason* (London: Verso, 1995), pp.128-217。

[90] かれらの文化社会学へのスタンスは，Alexander and Smith, “The Strong Program in Cultural Theory” の中に明確に打ち出されている。

[91] *Ibid*., p.20。

[92]「構造解釈学」の語は，アレクサンダーとスミスの前掲論文で用いられている。

[93]「社会をテキストとして読む」という解釈学的方法を提示じた重要な研究としてGeertz, *Interpretation of Cultures*や Ricoeur, “The Model of the Text” がある。

[94] 聖俗二元コードは，アレクサンダーの文化社会学研究の中で頻繁に用いられている。例えばAlexander, *The Meanings of Social Life*に掲載されている諸論文（pp.109-192）を参照せよ。

なお，構造的解釈学の草分け的な著作として，イタリアの政治家アルド・モロ誘拐事件の顛末のメディアを介した「社会的ドラマ」として分析したRobin Wagner-Pacifici, *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama* (Chicago: University of Chicago Press, 1986)が優れた研究である。ここで著者はアレクサンダーらが「構造解釈学」を打ち出す以前に，フライのジャンル概念やターナーのドラマ進行過程の構造概念を用いている。

はあまり踏み込まず，文化そのものを「ブラック・ボックス」として扱う傾向がないわけではない。実践論学派では，あくまでも文化を行為者がどう使用しているのかが関心の中心にあるからである。しかしながら構造解釈学的アプローチは，「強いプログラム」を主張するあまり逆に文化の「構造的」な作用を過大に評価し，実体化する傾向がある[96]。

第一に構造解釈学派の論者が頻繁に利用する二元コードやプロット構造の「ジャンル」概念は，社会生活を「解釈」するタームとしては恣意的で硬直的になる傾向がある。文学のテキスト研究に用いられる記号論やナラティブ理論をそのまま「テキストとしての社会」に適用するのは，やはり無理が大きいのである。第二に，デュルケームの儀礼論に依拠して文化の「自律的な因果作用」を把握するその前提は，文化と社会の境界を同一視する均質的文化モデルに回帰し，「文化統合の神話」を再生させているかに見える[97]。

実践論的解釈学へ向けて

現代の文化社会学における主観性と客観性の対立の克服の二つの方法には，どちらともに不十分な点があった。実践論的理論は，文化的意味連関の内容を軽視する傾向があり，構造的解釈学は過度の構造主義に陥る傾向があった。では，この二つに代わる別の方法はあるのか。本稿はここで，「実践論的解釈学」の可能性を指摘してみたい。

先ず，実践論的文化理論が提起した文化的意味枠組の複数性，また行為と意味枠組との関係性の変異など，均質的文化モデルを解体した点は重要であり，構造的解釈学には欠けた視点であろうと思われる。そこで実践論的文化理論において不足していた意味連関の「内容」への視点として，社会に参加する当事者の主観ないし相互主観的視点に立った「解釈」という方法にもう一度立ち返ってみることができるのではないだろうか。

ただそこで問題になるのは，それが主観主義への回帰ではないのか，また文化を主観の「意識」の中で捉える精神主義への回帰ではないのかという批判である。構造的解釈学はそのような観点から，「解釈」の客観性を担保するために記号論やナラティブ理論を用いたのである。だが，意味枠

---

[95] Philip Smith, *Why War: The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War and Suez* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), Ronald Jacobs, Race, *Media, and the Crisis of Civil Society: From Watts to Rodney King* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) 。彼らが用いているフライの著作は，Northrop Frey, *The Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957)である。

[96] このような「アレクサンダー学派」に対する批判として，Mustafa Emirbayer, "The Alexander School of Cultural Sociology," *Thesis Eleven* (79) 2004, pp.5-15。

[97] 確かにスミスやジェイコブスは市民的ディスコースないし公共圏における批判の可能性や意見の対立，「複数の公衆」について論じている。特にジェイコブスは，ロドニー・キング問題に関するアメリカ主要メディアとアフリカン・アメリカン・メディアの語り方の相違を強調する。しかしいずれにおいても，そこで語りの「ジャンル」が同一であれば，その生産者と受容者の間の「物語」の共有が自動的に前提にされてしまう。Ronald Jacobs and Philip Smith, "Romance, Irony, and Solidarity," *Sociological Theory* 15 (1), 1996, pp.60-80なども参照。

組を当事者の「主観」の次元で把握しつつ，かつそれを「客観的」に構成できる方法というのはないのだろうか。

そこで，最近認知人類学で展開されている，文化への「認知的アプローチ」に注目してみたい。認知心理学の成果を文化現象に応用しようとするこのアプローチは，人間の認知的・象徴的な「図式（schema）」や「モデル（model）」を，人間の実際の発言や行動から抽出してこようというものである[98]。「図式」「モデル」とは経験を通して形成された認知のパターンのことである。最近では，この枠組を適用した社会学的な研究もあらわれている[99]。

もちろん，「図式」や「モデル」を主観的な「心理学主義」に陥らず，「社会的」な認知図式（モデル）として把握するにはどうするのかという問題に直面する。また，図式を利用する行為者とその状況との「実践論的」な関係をどう理解するのかと言う問題もある[100]。しかしこの「認知的」な文化理論は，これまでの文化理論の成果を踏まえた上で，主観性と客観性との対立を乗り越える可能性をもった一つの方法になりうる。

おわりに

本稿は，現在に至る社会の文化理論の系譜と，現在における文化理論の配置状況を論じてきた。意味の主観性に立脚した解釈的アプローチと意味の客観性に立脚した構造的アプローチという二つの系譜を指摘し，現代の文化社会学においてはその二つの視点の対立を克服し，総合することが目指されていることを述べた。その克服・総合の方法として「実践論的文化理論」「構造解釈学的文化理論」という二つの主要なアプローチをあげ，双方ともに不十分な点があること，そして「実践

---

[98] 認知人類学あるいは文化への認知的アプローチの概要については，Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)，Strauss and Quinn, *Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Paul DiMaggio, "Culture and Cognition," *Annual Review of Sociology*, 23, 1997, Gabriel Ignatow, Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology?", *Journal for the Theory of Social Behavior,* 37 (2), 2007, pp.115-135などを参照。ダンドレードの研究を見ると，人類学の分野では，すでに認知人類学というジャンルがかなりの歴史をもっていることがわかる。

[99] エスニシティやネーションに関する研究として，Rogers Brubaker, Mara Loveman, and Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition," *Theory and Society* 33, 2004, 31-64，Jens Rydgren, "The Power of the Past: A Contribution to a Cognitive Sociology of Ethnic Conflict," *Sociological Theory,* 25 (3), 2007, pp.225-244など。

[100] 例えば，アコードとデノラは認知的アプローチに疑問を呈し，ディマジオ（注98の論文）が提起した「人々の文化的ツールキットを構成する諸図式と，それらの図式を喚起するフレームとして作用する外的な文化的発火装置の相互関係を理解する必要性」という問題をとりあげ，「そのきっかけは物質的な社会的環境に埋め込まれている」として，「文化的アフォーダンス」の視点を提唱している。Sophia Kazys Accord and Tia DeNora, "Culture and the Arts: From Arts Worlds to Arts-in-Action," in Amy Binder et al. (eds.), *Cultural Sociology and Its Diversity* (*The Annals of the American Academy of Political and Social Science Series*, 619, September 2008, Los Angeles: Sage), p.236。この批判は，認知的アプローチが心理学主義に陥る危険性を指摘したものと理解できる。

論的解釈学」のアプローチに可能性があるのではないかという指摘を行った。

だが，本稿は紙幅上の制約もあり，全体が素描的・表層的にならざるを得なかった。解釈的アプローチと構造的アプローチを構成する諸理論に関しては，ごく一部しか触れることが出来なかったし，また触れることのできた理論家の検討も（特にそれぞれの専門家の視点からは）まったく不十分なものにとどまった。特に，ニクラス・ルーマンとユルゲン・ハーバーマスという，現代の重要な社会理論家の文化理論に一言も言及できなかったことは，本稿の大きな欠落である[101]。

また現代の文化社会学の検討に関しても，ごく一部の研究者にしか触れることができなかった。現代の文化社会学はここで論じた以上に大きな広がりをもっている。また実践論的アプローチでも構造解釈学的アプローチでも，強い経験的志向を持っており，常に具体的な対象の経験的研究として論じられている。この二つの理論的アプローチの検討も，その経験的研究と関連づけなければ，実のところ不可能なのである。だが本稿は，これら経験的な文化研究の内容にもほとんど踏み込むことができなかった。

さらには，最後に指摘した「実践論的解釈学」の枠組にしても，単に認知人類学の最近の研究をあげただけで，実質的な展開はほとんど示しえなかった。また具体的な分析の実例も示しえなかった。

このように，残された課題は多い。しかし本稿の目的は文化理論，文化社会学の課題を提起することにあった。これらの残された諸問題に関しては，また別途機会をあらためて議論することにしたい。

【付記】

本稿はドイツのコンスタンツ大学における在外研究中に執筆されたものである。滞在地での邦訳文献に対するアクセスがほとんど不可能であるため，引用文献の邦訳に関する書誌情報は一切省略してある。

[101] ルーマンに関しては，すでにGünter Burkart (Hg.), *Luhmann und die Kulturtheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2004)という論文集が編集されている。